GIOVANNI GENTILE

LE ORIGINI
DELLA
FILOSOFIA CONTEMPORANEA
IN ITALIA

VOLUME SECONDO

I POSITIVISTI




CASA EDITRICE G. PRINCIPATO — MESSINA
1921

Catania — Stab. Tip. S. Di Mattei & C. — 1921.

CAPITOLO I.

LE ORIGINI DEL POSITIVISMO ITALIANO

1. — Uno dei tratti più notevoli della storia del positivismo italiano nella seconda metà del secolo scorso è che esso ebbe l'avviata da alcuni scrittori d'ingegno, ma estranei propriamente agli studi filosofici. Lo stesso Ardigò nella *Morale dei positivisti* ricorda uno scritto di P. Villari, che ebbe infatti molta efficacia negli anni innanzi al '70, *La Filosofia positiva e il metodo storico*, come il " primo che ponesse la questione del positivismo (nel senso che ha oggi) in Italia ", confessando che anche quello scritto ebbe grande influenza sopra " l'indirizzo delle riflessioni che finirono a produrre l'ordine posteriore delle *sue* idee " [1].

Ora il Villari, come tutti sanno, non ha fatto mai professione di filosofia, ed era fin d'allora uno storico; e quello

[1] Parole citate con compiacimento dal VILLARI nella 3.ª ediz. di cotesto suo scritto, in *Arte, storia e filosofia*, Saggi critici, Firenze, Sansoni, 1884, p. 506. Così il vol. V delle *Opere filosofiche (Il Vero*, Padova, 1891) dell'Ardigò è dedicato al Villari come a colui " il quale col suo scritto la *Filosofia positiva e il metodo storico* del 1866 giovò a fissare definitivamente l'indirizzo scientifico dell'autore e col conforto del consiglio sapiente e dell'amicizia preziosissima ne sostenne l'animo negli anni più fortunosi della vita ".

scritto lesse come prolusione a un corso di storia nell' Istituto superiore di Firenze.

Ma l' affermazione dell' Ardigò non è esatta; giacchè il fondatore di quello stesso *Politecnico*, in cui il saggio del Villari venne pubblicato nel gennaio del 1866, Carlo Cattaneo, aveva da circa un decennio dette le stesse cose. La prosapia positivistica è più antica, dunque, e più illustre. C. Cattaneo, fu uomo d' intelligenza superiore e di dottrina universale, scrittore di un' energia, di una potenza plastica, di una lucidezza, che pochi gli possono stare a canto nella nostra letteratura; carattere antico. Negli studi linguistici [1] e negli economici stampò orme profonde; negli scritti storici, specialmente nelle *Notizie sulla Lombardia* (1844) e nel libro su l'*Insurrezione di Milano nel 1848* (1848), diè prova di una penetrazione realistica, di un vigore di sintesi, di un' efficacia di rappresentazione, mirabili. Egli appunto è l' iniziatore di cui si può gloriare il positivismo italiano. Ma, anch' egli, fu un filosofo?

2. — Il Cattaneo, è vero, insegnò dal novembre 1852 filosofia, nel Liceo che allora si istituì a Lugano, fino al 1866, straniandosi sempre più dalla politica del suo paese, che correva per una via assai diversa da quella da lui vagheggiata. In una sua lettera del 25 luglio 1854 [2], scriveva a

---

[1] È noto l' influsso da lui esercitato sull'Ascoli. V. dello stesso ASCOLI, *C. C. negli studi storici*, nella *N. Antologia* del 16 giugno 1900, e la lettera di Z. ZANTOLI, *G. Ascoli e C. C.* nel *Marzocco* del 10 febbraio 1907.

[2] V. l'articolo: *Ricordando un dimenticato, Carlo Cattaneo* di F. U. SAFFIOTTI nel *Secolo* di Milano del 7 gennaio 1908. Il Saffiotti richiama giustamente l'attenzione sulle molte carte del Cattaneo, raccolte nel Museo del Risorgimento Nazionale di Milano (v. anche la *Relazione intorno ai mss. di C. C.* di G. I. ASCOLI in *Rendic. Istit. Lomb.*, 1876, p. 30 e cfr.

un amico: " Io mi lascio affondare ogni giorno più nella filosofia che gli uomini del mondo abbandonano. Anche questa era una cosa da fare: io avevo il debito di una tradizione da conservare al mio paese, e forse nessun miglior modo di riempire un intervallo ". Era la tradizione del Romagnosi, maestro suo e del Ferrari, che già da un pezzo egli aveva visto con dispiacere abbandonata dal Ferrari [1]: del Romagnosi, che egli aveva difeso nel 1836 dalle critiche acerbe del Rosmini, contro la cui r e a z i o n e m e t a f i s i c a allora invano levò alto la voce [2]. Quella tradizione nel '54

---

ivi, pp. 83 e 220): delle quali converrebbe fare uno studio accurato, come converrebbe scrivere una buona monografia sul Cattaneo. E intanto promette egli stesso un lavoro sulla sua filosofia, e la pubblicazione di alcuni piccoli scritti e di lettere.

Scarso valore scientifico ha lo studio più comprensivo che finora si abbia sulla filosofia del C., quello di ALBERTO MARIO, *La mente di C. C.*, già pubblicato nella *Rivista europea* del 1870, e rist. innanzi al 6° volume delle *Opere edite ed inedite* di C. CATTANEO, racc. da A. Bertani (I degli *Scritti di filosofia*), Firenze, Le Monnier, 1881-92; oltre che nel vol. 1° degli *Scritti* di A. MARIO, Bologna, Zanichelli, 1884. Si può anche ricordare l'art. di G. CANTONI, *Il sist. filos. di C. C.*, in *Riv. filos. scient.*, 1887. Non m'è riuscito di vedere i due studi di G. NOLLI, *La filos. di C. C.*, Crema, Cazzamalli, 1901; e F. POGGI, *Di C. C. filosofo, e in particolare della sua psicologia delle menti associate*, Oneglia, Nante, 1903. Esagera il valore del C. il MOMIGLIANO, *Il pensiero sociale di C. C.*, nella *Riv. di filos. e sc. aff.*, settembre 1902. Cfr. anche dello stesso MOMIGLIANO, *C. C. e la nuova scuola di diritto penale*, nella riv. *L'educazione moderna*, del 15 giugno 1902.

[1] Vedi p. e. quel che ne dice nella recensione della *Mente di Vico* del Ferrari, nel 1839, nelle citate *Opere edite e inedite*, VI, 105 ss.

[2] " A difendere Romagnosi, io era in morale necessità; perchè fu mio institutore nelle scienze morali e politiche; perchè mi onorò della sua benevolenza per quindici anni; perchè mi dette il suo testamento; perchè morì tra le mie braccia; perchè mi raccomandò morendo i suoi manoscritti e tutto ciò che potesse proteggere la sua riputazione " (VI, 166).

doveva parergli davvero in pericolo d'essere spezzata per sempre, così largo era divenuto il consenso, così vivace il moto di pensiero suscitato dalla filosofia di quel prete, che tanti anni fa egli aveva combattuto con manifesta fiducia in una facile vittoria. Ma questa opera di difesa per la conservazione della tradizione filosofica del suo paese favorevole all'incremento degli studi storici e sperimentali, che a lui stavano più a cuore, al Cattaneo stesso apparisce come un modo di riempire un intervallo. È una parentesi nel suo pensiero.

3. — Il *Politecnico*, pubblicato dal 1839 al '44 e ripreso poi nel 1860, fu la maggiore incarnazione del suo pensiero; e doveva essere un " repertorio mensile di studi applicati alla prosperità e cultura sociale ", mirando, come prometteva il manifesto onde fu annunziato, ad " appianare ai concittadini con una raccolta periodica la più pronta cognizione di quella parte di vero che dalle ardue regioni della scienza può facilmente condursi a fecondare il campo della pratica e crescere sussidio e conforto alla prosperità comune ed alla convivenza civile "[1]. Meccanica, chimica, tutte le scienze fisiche e matematiche, le sociali, le parti applicative della filosofia, come dottrine di metodi e di educazione; e poi arti belle e poesia, tutto entrava nel programma del *Politecnico*, ma tutto indirizzato a un fine di pratica utilità. E l'ultima parola di quel primo manifesto, al cui spirito la rivista si mantenne sempre fedele[2] è: " promuovere ogni maniera d'industria ". L'interesse prevalente del Catta-

[1] *Scritti politici ed epistol.*, pubbl. da G. Rosa e J. W. Mario (Firenze, Barbera, 1892-1901), I, 58-9.

[2] Il 1° vol. della serie iniziata nel gennaio 1860 è VIII, intendendo il Cattaneo di continuare la serie troncata nel '44, al vol. VII.

neo era insomma economico e sociale, pratico, come si dice, e non speculativo.

4. — Questo ci spiega il punto di vista de' suoi scritti filosofici; i quali, a loro volta, giovano a mettere in chiara luce il motivo originario e fondamentale del positivismo in Italia. Lo scritto più antico di questa natura, a noi noto, è l'articolo *Delle dottrine del Romagnosi*, del 1836 [1], a proposito delle accuse di empietà che erano state mosse al suo maestro dal Rosmini. Egli non entra qui nella sostanza delle dottrine del Romagnosi; ma si limita a contrapporre alle accuse dell'avversario alcuni luoghi dell'*Assunto primo del diritto naturale*, dove " si ragiona degnamente della religione e di Dio ". La vera questione gli sfugge. Ma si noti la maniera in cui già il Cattaneo mostra di concepire la filosofia. Lamenta che una nuova setta filosofica venga " allontanando studiosamente la gioventù dalle semplici e schiette dottrine, che il buon prete Francesco Soave traduceva dai libri di Locke, e diffondeva in quelle scuole in cui crebbero con noi tanti modesti e sensati e pii parrochi delle nostre popolazioni ". Quanto a sè, protesta: " Amatori e settatori della certezza, per quanto lo consente la debole natura e il lento progresso della ragione, non cesseremo mai di richiamare i giovani ai faticosi studi positivi, per cui soli può ella arrampicarsi di certezza in certezza, con pace e con frutto ".

5. — La gran parola è detta: studi positivi! Ricordarsi della debolezza della ragione, della lentezza del suo cammino faticoso, piede innanzi piede, abbandonando le dispute dei vanagloriosi idealisti che ci richiamano ogni istante

[1] Non 1839, come per una svista stampò Alberto Mario in nota allo stesso scritto, in *Opere*, VI, 142. Il Romagnosi era morto l'8 giugno 1835.

ad esaminare le fila primillari della scienza, facendoci sprecare tempo e forze " senza avanzar mai nella verirà o nell'utile applicazione della verità ". Dunque niente critica della conoscenza: " la malleveria del nostro sapere sta nella consonanza di molte dottrine e molti corpi di dottrina ad attestarci un unico ordine ed uno stesso vero ". Ma di qual sapere? È chiaro: del sapere empirico, che consta di queste dottrine consonanti, non turbate dal dubbio filosofico: certe, beate, nell'innocenza di un eden, in cui non ha ancora parlato il serpente tentatore della filosofia.

" Il togliersi al dominio del senso comune e al testimonio potente dei sensi, per affidarsi alle nebbie dell'idealismo, è mutazione ben funesta alla santa causa di cui si carpisce il nome. Li idealisti spogliano la nostra persuasione di quelle prove che tutti sentono e riconoscono, e che nessuno può negare senza esporsi al deriso del volgo, e vi sostituiscono prove caliginose, lambiccate, tali insomma che tosto si confondono con altre contrarie caligini e lambiccature ". Quello che fa specie al Cattaneo è per l'appunto la ricerca di " un vero primo e fondamentale "[1] — cioè, la filosofia. " Sarà traviamento di breve durata; ma intanto li studi di molti ne vengono frustrati e corrotti "; perchè distolti, s'intende, da quel faticoso cammino, per cui il sapere cresce ogni giorno, nella generale concordia e a comune vantaggio: distolti, insomma, dalle scienze particolari, che sono, al di qua della filosofia, scienza dei fatti.

6. — Ma " non si dà quasi un fatto ", gli replicò il Rosmini, " a cui non si possa opporre un altro fatto, e questo arringo dei fatti è infinito ". E il Cattaneo in una lettera *Al signor Don Antonio Serbati Rosmini (sic)* dello stesso

---

1 *Opere*, VI, 144.

anno, di rimando: " Così un fatto, come fatto, per voi non val niente. Così, per impazienza e imperizia di studiare i fatti e ordinarli a scienza, la vostra filosofia prescinde dalle verità per aggrapparsi alla possibilità; e costituisce un immediato scetticismo, che smove ogni cosa e non fonda nulla ". Si ricordi la dottrina dell'ente possibile, che, di lì a poco, tanto inchiostro doveva fare spargere al Rosmini e al Gioberti: l'idealismo rosminiano pel Cattaneo è scetticismo, al quale non si può sfuggire se non riponendo la verità nel fatto. Ordinare fatti: ecco la scienza certa, di cui egli rimprovera al Rosmini uno " sfrenato disprezzo "[1].

Otto anni più tardi doveva confessare che quella filosofia lì, sdegnosa dei fatti, s'era fatta strada. E terminava nel *Politecnico* certe sue *Considerazioni sul principio della filosofia* (1844) con questa malinconica osservazione: " Pur troppo, qual'è ora la filosofia, discorde da tutto il sapere umano, sprezzatrice delle scienze positive, e corrisposta da ogni operosa mente con eguale disprezzo, tutta carica di ricerche insolubili, di dubbi assurdi e di più assurde dimostrazioni, sarebbe un vanissimo perditempo per la gioventù, anche quando non le inspirasse funesta presunzione e stolto odio per quelle discipline esperimentali, che fanno la potenza e la gloria delle moderne nazioni, e sole dividono dall'evo medio il moderno, e dall'India e dalla China stanziali e assopite la vigile e solerte Europa "[2].

7. — Fin dal 1839 accennò come anche la filosofia dello spirito dovesse trasformarsi in una scienza di fatti: idea, a cui diede più tardi uno svolgimento molto notevole e ve-

---

[1] *Opere*, VI, 169.

[2] *Opere*, VI, 141.

ramente geniale. Rifiutò ogni metafisica e ogni psicologia fondata sulla coscienza psicologica, in nome della grande varietà dei fatti che ci mostra la storia dello spirito umano dal cannibale al filantropo. " Nel selvaggio e nel pensatore la metafisica trova la stessa quantità d'uomo e la stessa qualità. Aristotele può edificare nell'uno e nell'altro lo stesso numero di categorie; Platone pone a giacere nel selvaggio lo stesso stuolo d'idee che vigila nel pensatore; Kant dovrebbe distillare dall'uno e dall'altro la stessa ragione pura, perchè i fatti dell'istoria sono per lui mere parvenze d'un'uniforme subbiettività; i nostri redivivi spinosiani [i Rosminiani] potrebbero piantar nella coscienza del canibale il perno dell'ente, e farne centro all'universo, e confonderlo quasi colla divinità ". Una vera enormità, pel Cattaneo. I fatti gli sembrano qui in aperta contraddizione con quelle dottrine filosofiche: " Qui fra la dottrina e il fatto dell'uomo si spalanca un abisso incommensurabile. Le scole non presero un campo che basti ad adagiarvi la scienza e dispiegarvi tutto il ventaglio delle umane idee "[1].

Bisogna invece rivolgersi, con Vico, allo sviluppo storico del pensiero universale. Non è dato scrutare l'essenza dello spirito umano; il solo modo di conoscerlo è di studiarlo " in quanto si manifesta con li atti suoi e le sue elaborazioni... in quante più situazioni e più diverse si possa ". L'esperienza storica ci additerà i tratti comuni, in cui si può far consistere la sua natura fondamentale e costante. Questi tratti sono sparsi per le diverse storie, pei riti, per le lingue: " e da questo tutto istorico ed sperimentale deve sorgere l'intera cognizione dell'uomo.... Lo studio dell'individuo nel seno dell'umanità, l'ideo-

---

1 *Opere,* VI, 78.

logia sociale, è il prisma che decompone in distinti e fulgidi colori l'incerta albedine dell'interiore psicologia "[1].

8.— Nello scritto citato del '44 questa filosofia sperimentale dell'uomo è raccostata esplicitamente alla filosofia sperimentale della natura, onde gli uomini, affidati al senso, possono " umilmente rientrare nel seno della creazione, come in un tempio tutto perfuso dallo spirito che vi risiede ", poichè è dato loro di riscontrarvi un ordine matematico e un nesso, che è pensiero. Per modo che la filosofia in genere " sarà il nesso commune di tutte le scienze, l'espressione più generale di tutte le varietà, la lente che adunando li sparsi raggi illumina ad un tempo l'uomo e l'universo "[2]. Le stesse idee che veniva in quel torno svolgendo il Comte nel suo *Cours de philosophie positive* (1830-42): del quale per altro non consta che il Cattaneo avesse avuto notizia. La filosofia veniva ridotta al sistema delle scienze particolari; la scienza dell'uomo, concepita come sociologia.

9. — Le idee del Cattaneo piglian sistema in un *Invito alli amatori della filosofia*, pubblicato nel maggio 1857[3], che si può considerare come il primo manifesto delle dottrine positiviste in Italia. Gli amatori della filosofia avrebbero dovuto trovare un motivo di sommo sconforto nella diversità che egli additava tra la filosofia e tutte le scienze sperimentali: chè dove queste progrediscono continuamente per modo che ogni giorno arreca l'annuncio di nuove scoperte, la filosofia, invece, s'è "posta a seder tristamente presso i sepolcri dei pensatori antichi ". Negli studi speri-

---

1 *Opere*, VI, 80.

2 VI, 140.

3 Nella *Rivista contemporanea*, di Torino; e rist. in *Opere*, VI, 244-260.

mentali non è scienziato chi non produca una verità nuova; nei filosofici si perde il tempo a commentare e illustrare le cose dei pensatori passati; come se le idee innate e l'armonia prestabilita avessero in filosofia maggior valore che in fisica i vortici e l'orrore del vuoto. Nella storia della filosofia Cattaneo non vede che "passi sparsi per vie che non conducevano al vero": problemi che non son più problemi, questioni astruse, ipotesi fantastiche, asserzioni estranee e contarie alla natura dell'uomo e dell'universo!

10. — Questo disprezzo della storia della filosofia sarà uno dei motivi dominanti del positivismo; il quale infatti, negando lo stesso problema della filosofia, non aveva nulla da impararne. Che diamine! esclama il Cattaneo: si capiva una volta che i filosofi mettessero da parte il fenomeno per studiare l'idea; si capiva, perchè prima i fenomeni s'ignoravano, cioè non si sapeva come ordinarli e interpetrarli riducendoli a leggi; ma ora! Ora che a considerare un sol fenomeno, il fenomeno della goccia d'acqua, "ancora non è breve a dire quante leggi di chimica, d'ottica, di geometria verrebbero a rappresentarsi in quella piccola sfera, coerente, gravitante, trasparente, dotata di cento varie affinità con tutte le sustanze terrestri"; ora che tutte queste leggi sono scritte in numeri! Queste leggi sono le idee, a cui deve mirare la nuova filosofia, benchè restino tuttavia ignote alle scuole dei bramini e de' bonzi (come il Cattaneo chiama i moderni metafisici spregiatori dei fenomeni).

11. — L'oggetto della filosofia coincide con quello delle scienze sperimentali: il quale, si badi, non è fenomeno nel senso kantiano, quasi apparenza che si opponga alla realtà. "Per le scienze attive, e per noi, fenomeno è la forza che si manifesta; è la forza in atto; è la forza in quanto è forza".

La stessa esperienza coglie la realtà: e bisogna dare un bel frego sulla critica del conoscere iniziata da Kant. Il nuovo positivismo non conosce critica; e torna al dommatismo ingenuo dell'empirismo volgare non curandosi nè anche della critica lockiana e humiana delle idee di sostanza e di causa.

Il fenomeno è la forza attiva; e tutte le forze sono attive, anche quelle che non appariscono, perchè altre prevalgono. Cioè, tutto è forza e moto.

E perchè il fenomeno non sarà un'illusione? E no: " noi sentiamo l'azione sua sulla nostra coscienza ": noi sentiamo la nostra passività rispetto alle forze esterne agenti; e " nei nostri proprii sforzi la coscienza sente e misura le forze vive che d'ogni parte ci assediano " (era una reminiscenza, probabilmente, degli scritti di Destutt de Tracy). Vale a dire il fenomeno è realtà, perchè apparisce come realtà!

12.— Di questa *Unphilosophie*, come direbbero i tedeschi, se ne trova di certo anche presso i filosofi di professione: ma nel Cattaneo ha il suo motivo speciale, che giova rilevare. Il Cattaneo non si solleva al punto di vista filosofico perchè è un cultore appunto di scienze sperimentali. Rimane nella sfera dell'intelletto (nel senso kantiano): si muove nell'empirico, dove non è possibile incontrare nè il problema metafisico, nè il problema critico. Il fenomeno diventa un problema della critica del conoscere quando ha per proprio termine di paragone qualcosa di ultrafenomenico, che è appunto l'oggetto della filosofia; ma nel campo stesso del fenomenico, s'intende che il fenomeno è fenomeno e s'autorizza da sè, come fatto della coscienza nel sistema dei fatti della coscienza, a differenza delle illusioni, ossia dei fenomeni che, non rientrando nel sistema dell'esperienza, sono aboliti e rifiutati. Il Cattaneo, non trascendendo il fenomeno, e non entrando nel problema di cui egli non vede, ed è naturale non veda la ragion

d'essere, resta nell'impossibilità di pur sospettare la pura fenomenalità del fenomeno, ossia il suo proprio valore rispetto al reale. Quindi la profonda verità psicologica della sua interrogazione rettorica: " Poteva l'ultimo dei chimici, l'ultimo dei mecanici aver fede nella filosofia, quando in suo nome udiva negare la chimica, negare la mecanica, negare i fatti, negare il mondo? ". Il mondo è appunto l'insieme di questi fatti chimici, meccanici ecc. — E chi l'ha detto? — Oh pel Cattaneo non c'è dubbio di bonzi, che possa smuoverlo da questa fede. O chimici, o bonzi!

Certo, una filosofia come l'Eleatica che per costruire il mondo del pensiero puro, nega o non sa rendere in nessun modo ragione della esperienza, suscita di queste ribellioni; ognuna delle quali è, come questa del Cattaneo, una moratoria verso la filosofia, invitata a mettersi in coda all'esperienza, sa non vuol essere espulsa dalla mente umana. Ma ciò non vuol dire che gli uscieri di queste moratorie entrino in casa della filosofia: basta che s'affaccino all'uscio.

13. — Il passaggio dal punto di vista empirico allo speculativo è analogo al passaggio dal sogno alla veglia. Il mondo del sogno, per quando incoerente, è realtà assoluta al sognante, che non ha la pietra di paragone del mondo più chiaro, più compatto, più solido, più spirituale della veglia. Al vegliante è sogno appunto pel paragone: ma sogno, che a lui apparisce come un mondo creato dallo stesso suo spirito nelle condizioni speciali in cui esso viene a trovarsi, rispetto all'universo, nel sonno: sogno cioè, che ha la sua ragion d'essere, e quindi la sua realtà. Onde il mondo del sogno entra a questo modo nel mondo della veglia e si giustifica. Così il mondo empirico entra, o deve entrare, col suo valore di mondo empirico (fenomenico e relativo) nel mondo speculativo dello spirito che s'è svegliato dal sonno, in cui

sognava l'empirico come assoluto; ma il mondo speculativo non entra nell'empirico, che già al dormiente è assoluto [1]. Il positivista, dunque, è un sonnambulo, che passa innanzi e in mezzo al mondo della filosofia, che è la realtà dei vigilanti, dormendo: e ha perfettamente ragione quando protesta che la realtà vera, l'assoluto, è nel fatto, cioè nel suo sogno!

Nè la definizione sembri irriverente per l'alto ingegno del Cattaneo; perchè già potrebbe dirsi che ognuno dorme e sogna per qualche altro, e anche per se stesso, rispetto a ciò di cui gli resta pur sempre di rendersi conto: e la vita dello spirito è un continuo svegliarsi in un mondo nuovo. Certo, il positivista se afferma quel che il metafisico afferma anche lui, e nega quel che questi afferma, egli sogna e l'altro è desto.

14. — " Il nome di fenomeno, protesta il Cattaneo, nelle scole non esprime ancora tutta la potenza del fatto ". E sta bene. Il fatto, dunque, è l'essere, in quanto forza. E forze son pure i nostri simili, perchè operanti su noi. Onde la psicologia e l'ideologia (la filosofia dello spirito, si direbbe oggi) s'affaticano invano a ricercare nella mente solitaria l'origine di tutte le sue idee. " La nostra mente oscilla tra i mutui impulsi delle menti associate " [2]. E qui il Cattaneo svolge il concetto già accennato nel saggio sul Vico, e perfettamente conforme al principio sociologico del Comte: concetto, di cui aveva più ampiamente discorso in una sua *Prolusione* nel liceo ticinese del '52, a cui consacrerà più tardi una serie di letture all'Istituto Lombardo: e la cui meditazione costituisce di certo il maggiore sforzo

---

1 Vedi su questo argomento la mia prolusione *L'esperienza pura e la realtà storica*, Firenze 1915, e *Giorn. crit. della filos. ital.*, I (1920) p. 235.

2 VI, 249.

e il maggior merito del Cattaneo nel campo degli studi filosofici. La psicologia delle menti associate, come egli l'intitolava, fu il problema che occupò più a lungo la sua intelligenza; e meditava un'opera di lunga lena, di cui non rimasero, oltre le letture menzionate, altro che brani numerosi, tuttora inediti [1].

Non è questo il luogo di accennare la storia di questo concetto della socialità dello spirito nel suo sviluppo. Il Cattaneo non riesce invero a intenderlo con rigore speculativo. Qui basti ricordare che nel Cattaneo è d'ispirazione vichiana, venuta in lui a fecondare un ingegno storico di prim'ordine. La stessa idea contemporaneamente, meditata con pari mancanza di rigore scientifico dal Comte, faceva nascere la sociologia; ma era già stata mirabilmente applicata nella filosofia dello spirito, a insaputa del pensatore italiano come del francese, da Hegel nella sua *Fenomenologia*. Restringiamoci qui a considerare il pensiero del Cattaneo.

15. — Accennando a un'idea, che sarà, come tante altre delle sue, ripresa dall'Ardigò, egli dice che " la nostra vita non è una contemplazione delle apparenze e delle esistenze: essa è una reazione perpetua di quell'atomo di potenza e di coscienza ch'è in noi, a tutte le forze della natura e dell'umanità "; perchè, egli osserva, " i più ideali concetti sono pur forze, dacchè hanno parte a determinar l'intelletto, e per esso la volontà " [2]. Le idee che diciamo nostre, non sono nostre: " le idee altrui s'intrecciano sin dall'origine alle nostre; le destano, le guidano, le precedono, le impongono ". Una dimostrazione scientifica può splendere al nostro intelletto come un lampo fugace, e noi non aver

[1] Vedi la nota dell'editore in *Opere*, VI, 261.
[2] *Opere*, VI, 250.

più la virtù di ripeterla: " essa non ci appartiene; essa era l'atto d'una forza che operò sopra noi, ma non d'una forza nostra ". Al naturalista, uso a considerare come idee chiare e distinte le forze che suppone agenti nella causalità dei fenomeni, questo gioco di forze ideali non apparisce un problema da risolvere, anzi come una soluzione. Non gli nasce il dubbio che la forza costitutiva (atomo di potenza e di coscienza) della mente individuale non potrà esser mai passività, e si dovrà quindi concepire come una *Selbsterhaltung* rispetto a tutte le forze circostanti; sì che la filosofia dello spirito si riduca sempre allo studio di questa *Selbsterhaltung* individuale. A lui preme soltanto assimilare la filosofia alle scienze, cioè alle scienze sperimentali.

Onde si compiace di ricordare che anche allo studio dei fatti dell'intelligenza e della volontà la scienza moderna ha applicato la matematica: e che la statistica ha scoperto nelle leggi umane eguale costanza che in quelle della natura. Orbene, la filosofia non deve apprendere dalle nuove scienze soltanto le loro scoperte; ma anche, ciò che più importa, i procedimenti, il metodo, la cui rettitudine ed efficacia è attestata dalla sicurezza e dal progresso incessante dei resultati. Il Cattaneo l'avea altra volta accennato: la filosofia deve, come le scienze particolari, non speculare vanamente le essenze, ma cercarne la manifestazione nei fatti: attendere all'osservazione, all'analisi storica. Il problema dell'origine del linguaggio non si risolve pensando alla natura dell'uomo, in astratto; questa natura noi la conosciamo attraverso le sue produzioni; la vediamo nelle lingue. L'origine delle lingue va chiesta appunto alle lingue. E il Cattaneo si appella alla glottologia comparata, che dai cento idiomi della famiglia indo-europea, risale, coi documenti alla mano, ai primi rudimenti, alle radici primitive comuni a tutte queste favelle meravigliose, in cui il Bonald " e simili

detrattori della natura umana " non sanno vedere un'opera dell'uomo: scopre un unico stipite, costituito da pochi centinaia di rozzi monosillabi imitativi [1], Poi rifà il cammino dello svolgimento e arricchimento progressivo di queste lingue, mostrando come, di popolo in popolo e di secolo in secolo, questo strumento dell'umano pensiero venga naturalmente facendosi sempre più potente e atto infine " a dar veste ai più puri e sublimi concetti dell'intelligenza e dell'affetto ". E ogni giorno noi possiamo sorprenderci in atto di proseguir l'opera dei secoli, foggiando sempre nuovi termini scientifici. — Il Cattaneo rasenta qui il nuovo problema e non lo guarda. Intuisce che la questione non è storica, ma ideale, filosofica, scorgendo in nebbia che il nostro linguaggio si crea continuamente. Pure è trascinato delle sue abitudini storiche a risalir la corrente della storia, per raggiungere la prima fattura della parola [2]: e lì ritiene semplificato il problema e più vicino alla soluzione: come, tornando indietro, crede che la sola creazione di linguaggio nuovo sia quella appunto che sola è nuova dall'aspetto meramente storico, quella del gergo grecizzante proprio delle scienze naturali, e che cioè nuove siano soltanto le parole non scritte nel vocabolario (in quale?). E messosi lì, sulla proda dell'umanità parlante indo-europea, le naturali attitudini vocali e musicali a servizio d'una mitica facoltà il Cattaneo stima che bastino a spiegarci come l'uomo traesse dal fondo della sua natura terrestre " i gridi in cui si sfogavano tra le fiere della foresta e le orde canibali, le sue passioni selvagge ": cioè quei tali monosillabi, che sarebbero il primo materiale delle lingue ariane. Così la linguistica insegnerebbe alla filosofia il giusto metodo per indurre dai fatti la forza

1 Cfr. la 1ª lettura sulla *Psicologia delle menti associate*, VI, 268-9.
2 VI, 255.

che li spiega; dal complesso d'oggi risalire al semplice d'una volta; e lì dare un bel frego allo stesso semplice, riducendolo a un'imitazione di altro. E questo è far trarre all'uomo dalla sua natura terrestre quei miracoli, che gli negano i detrattori dell'umana natura: questa, come si dirà più tardi, è la formazione naturale del linguaggio.

16. — Lo stesso metodo va applicato a tutte le produzioni dello spirito, considerando i suoi fatti come segni della sua secreta natura: invertendo il metodo della filosofia: cioè della vecchia filosofia, dice il Cattaneo. Bisogna tornare alle origini, agli antropofaghi, per sapere che cosa è l'uomo; e oltrepassando anche la etnografia, scendere un po' più giù: " la zoologia descrive altre specie ben inferiori di viventi che pur nascono e vivono socievoli per necessità di natura. La società non è dunque un rifugio d'infelici improvvisamente stanchi d'errare nella solitudine muta di Vico o nella solitudine parlante di Rousseau. Non è un'invenzione, una deliberazione... È un fatto naturale, primitivo, permanente, universale, necessario, che dovè cominciare colla prima donna che fu donna e madre, e con quante furon donne e madri ". No, era cominciato prima, se ci sono società nelle specie zoologiche inferiori! Vico e anche Rousseau cercavano l'origine ideale della società: la storia del primo è detta da lui stesso " ideale ". Il Cattaneo intende per storia la storia, e risale anche qui la corrente, finchè giunge magari alla sorgente del fiume, e trovando anche lì quella stessa acqua, di cui egli cerca nel suo cammino le scaturigini, passa oltre. La storia, come pura storia, cessa di essere storia, e diventa natura. L'uomo, si crede d'averlo spiegato quando si ebbe smarrito nei vortici tenebrosi dell'oceano naturale.

17.— Data questa tendenza, non occorre dirlo, la filosofia è costretta a fare a meno d'ogni veduta finalistica. Dimetta, dice Cattaneo, e ripete a più riprese in altri suoi scritti; dimetta l'uomo " l'antica vana gloria d'essere il cuore del creato e l'obbietto massimo e la cura unica di tutte le potenze della natura "; pur riconoscendo " che la sola cosa che in lui sia degna della grandezza e maestà dell'universo è l'intelligenza colla quale ei se ne fa indagatore ". E questa concessione era fatta alla forza spirituale, che lo spingeva da dentro e gl'imponeva reverenza: ma egli, rimpiccolitosi il cervello negli studi " sterminati " della natura, ricordava che il posto dell'uomo va cercato nello spazio, nel tempo, nell'ordine naturale, secondo gl'insegnamenti dell'astronomia e della geologia.

Sì (aveva detto nella Prolusione del 1852), raccogliamoci un istante a pensare, come sotto al telescopio, quelle stelle che i prischi savi riputavano confitte in azzurra volta di cristallo, posata sulle vicine vette dell'Olimpo e dell'Atlante, si scopersero essere innumerevoli legioni di Soli, poste immensamente al di là del ceruleo manto aereo che avvolge la Terra, e sprofondate a inconcepibili abissi di distanza: — a tali abissi di distanza, io dico, che mentre la luce, in un vibrar di polso, può correre più di sette volte il circuito del globo, dovrebbe per giungere a noi, da quei remoti astri ond'è cosparsa la Via Lattea, scorrere con fulminea velocità non già per ore, nè per giorni, o per anni, ma per centinaia e migliaia di secoli: — a tali abissi di distanza, io ripeto, che durante il tragitto della luce da quelle ignote moli fino alla terra, non solo fugge la diuturna vita d'uomo, ma la esistenza di longevi regni e di gloriose nazioni, anzi le arcane êre geologiche che mutarono più volte la faccia della terra. E che mai diventa, al paragone di sì prodigiosa vastità dell'universo, il nostro globo: punto invisibile anco a chi potesse, trasportato in quelle remote regioni, rintracciarlo con telescopii milioni di volte più poderosi di quelli che noi possediamo? E che diventa, a tal paragone, quest'atomo umano, che, dopo milliaia di spedizioni e d'imprese, non è pervenuta ancora a prendere intera veduta di poco suolo che sporge sopra le acque, occupanti la maggior parte anche di ciò che noi chiamiamo terra?

E dire che Hegel non si peritò di paragonare il mondo sidereo a uno sciame di lucciole! " Così additò la più semplice e queta via di confutar senza battaglia la sua dottrina ". Eppure egli stesso, il Cattaneo, quando in un suo articolo del 1860, *L'uomo nello spazio* [1], tornò a mettere con precisione di particolari la piccolezza dell'uomo a confronto della sterminata distesa dell'universo naturale noto, nella conclusione fu ispirato anche lui da quella tal forza che lo moveva da dentro, a ben altra idea dell'uomo: e condannando la barbarie dei popoli, che si consumano in guerre interminabili non per altro che per usurpare un palmo di terra alle nazioni vicine, sentenziava che " la terra è sopratutto la vedetta dell' intelligenza; e che alla vera gloria dei popoli pensanti non è mestieri di vasta superficie; e più valgono i pochi campi occupati dalle mura della libera Atene e della libera Firenze, che non l' imperio d'Attila e Carlo Magno ". È vero che al cospetto delle ineffabili grandezze dell'universo la terra è un punto impercettibile. " Ma tanto piú splendida appare la gloria della scienza, per la quale l'uomo, dall'umile fango su cui dimora, può sollevarsi e spaziare nelli abissi dell'universo, e sublimar la mente nella contemplazione di tanta grandezza ". Meno male! Se Atene sola vale piú dell' imperio d'Attila, non si vede perchè l'uomo, il quale abbraccia in sè tutto l'universo, al cui cospetto si pone, e ne travalica i termini oltre il noto, non debba valere, quest'uomo, più della Via Lattea e di tutto il mondo sidereo!

Nel mondo meraviglioso dell'astronomia e della geologia s'esalta la fantasia del Cattaneo. Il quale anticipa anche la

---

1 Pubblicato nel *Politecnico*, VIII, 343, e ristampato in *Opere*, VII, 46 sgg., come parte del corso di Cosmologia, che il Cattaneo avrebbe professato a Lugano.

futura estetica del positivismo, che anche l'arte vorrà sperimentale, e scientifico il suo contenuto. " O giovani poeti ", dice in un altro articolo del 1860, " non eleggete la vostra dimora nei sepolcri; lasciate al passato le sue leggende; date una melodiosa parola alla semplice e pura verità, perocchè questa è la gloria del vostro secolo, e voi non potreste mostrarvi ingrati, torcendo li occhi dal sole nuovo della scienza a voi concesso, per tenerli confitti nei sogni della notte che si dilegua " [1].

18.— Non staremo a raccogliere i tratti del suo pensiero scientifico intorno alla costituzione e alla vita dell'universo, chè non spetta al nostro argomento. Ma, nel concetto del Cattaneo non essendo più possibile, per la filosofia sperimentale, una distinzione tra le scienze della natura e la filosofia, è chiaro che pel Cattaneo erano contributi appunto al sapere filosofico i saggi che egli veniva pubblicando nel *Politecnico* di materia propriamente scientifica. E giustamente l'a[illegible]olo su *La Vita nell'universo* di Paolo Lioy (1861) è [illegible]ato compreso da' suoi editori tra gli scritti filosofici. A noi giova ricordarlo per avvertire, che in esso il Cattaneo fa sua la concezione trasformistica delle specie viventi e la formazione naturale deterministica di tutto il sistema solare, rappresentata come progressiva ascensione dall'indistinto al distinto, giusta l'ipotesi del Laplace. " Da un solo organo si può argomentare all'intera struttura d'un animale, a' suoi costumi, alle relazioni sue colle altre specie: *ex ungue leonem*. Perlochè, modificato un solo organo, un solo istinto, si modifica la specie e si trasmuta; il che spiega in senso inverso ciò che le scôle metafisiche spiegavano colla dottrina delle cause finali ". — " In alcuni invertebrati, la specie si presenta in

---

1 *Opere*, VII, 95-6.

doppia forma d'individui gemmipari e ovipari, ovvero di ovipari e vivipari. Sono stadi d'evoluzione, pei quali altri esseri più sviluppati passano in altre guise rappresentate, in alcune dall'albume e dal tuorlo dell'ovo, in altri dall'allantoide e dall'amnios ".

19.— Lo svolgimento della creazione " si rivela come un passaggio perpetuo dall'uno al multiplo, dall'indistinto al distinto, dall'identico al diverso ". Ciò che si viene per tal modo differenziando non è, pel Cattaneo, la materia. Il Lioy parlava di materia e di vita. E il Cattaneo: " A noi basta il concetto di forza; sostanza che non resista, sostanza che non sia forza, nel nostro pensiero svanisce ". L'universo è dinamismo, e tutto è moto: anzi un sistema di movimenti. " L'universo si può paragonare ad una sfera, nella quale ogni punto è centro, e la circonferenza è indefinita, e ogni fenomeno si va ripetendo senza termine; onde il reale e l'ideale si confondono, come sull'estremo orizzonte il cielo si confonde col mare. E così nulla v'ha d'isolato; dalli astri si discende per serie concentriche all'atomo impercettibile; e da questo si risale per serie eccentriche alli astri. L'identico diviene il diverso, l'uno diviene il molteplice, il possibile diviene il reale, mediante il moto, e durante il tempo; onde l'idea del tempo si assimila all'idea del moto; e il moto appare causa universale dei fenomeni ".

20.— La stessa anima è una manifestazione di questa vita pervenuta al punto in cui l'obbiettivo s'immedesima col subbiettivo: e qui comincia un processo inverso a quello della natura. Dal molteplice, nel pensiero, si va all'uno e si ascende a quell'assoluto, che, discendendo al multiplo, al diverso, si accomoda e comunica all'intelletto.

Ma l'evoluzione ha un termine? Qui il pensiero di Cat-

taneo s'arresta: " Quando le facoltà umane fossero pervenute al sommo del loro sviluppo, non avrebbero, in rispetto all'universo, ulteriore possibilità; ma noi concepiamo ancora nell'uomo la possibilità d'una vita immortale "[1]. Concepiamo: ma nelle scuole metafisiche forse? Giacchè nel determinismo dell'universo non c'è posto per una siffatta concezione. Il Cattaneo non chiarisce in nessun modo questo punto: e la tendenza del suo pensiero era quella di negare ogni differenza tra spirito e natura, come ogni iato che divida l'essere. Lo dice ad es. quando nota che si possono bensì accettare " le distinzioni scolastiche di mondo organico e mondo inorganico, di natura morta e di natura viva, ma solo come necessità di linguaggio, non come abissi che scindano l'essere ". Si tratta sempre dello " svolgimento d'una forza cosmica ". La vita è il solito processo naturale di distinzione; e " colla morte, la materia determinata dall'assimilazione torna nel vortice dell'indistinto e dell'indefinito ". Ma è pure significativo che all'acume naturale del suo ingegno paresse pur sempre di scorgere in fondo a questo macchinoso sistema della vita universale una potenza, o com'ei dice, una idea creatrice " che ordinò un universo atto ad esser genitore d'infinito numero di specie, come ogni specie è atta a generare infinito numero d'individui ". Inconseguenza antifilosofica; *felix culpa*, che rovesciava d'un soffio tutto l'edifizio elevato dalle scienze naturali, e dimostrava l'insufficienza di queste.

21,— Nè più solida è quell'idea d'una psicologia sociale, o delle menti associate, di cui ci rimangono a stampa quattro letture accademiche (1859-63)[2]. Nella prima egli

1 *Opere*, VI, 232.

2 Tre sono datate, e appartengono agli anni 1859, 1860 e 1863. Una, *Dell'analisi nelle menti associate*, consta di due parti (che gli editori dicono

chiarisce con alcune particolari osservazioni che la scienza non sarebbe possibile se l'uomo non partecipasse ai vantaggi della cultura come prodotto sociale; e cioè secondo il Cattaneo, se il suo intelletto non fosse associato al suo istinto socievole. Come spiegare la differenza tra Polifemo e Archimede, se si crede di potere spiegar lo sviluppo del pensiero con la reminiscenza platonica, con le idee innate, con la visione divina di Malebranche, con le categorie di Kant o con la idea dell'essere del Rosmini? Tutto ciò è in Archimede scienziato come in Polifemo idiota e cannibale. Egli è che " il lievito che fa fermentare le idee non si svolge in una mente sola; il genio si tien per mano alla catena de' suoi precursori.... La corrente del pensiero vuole una pila elettrica di più cuori e di più intelletti ".

22.— A cominciare dalla sensazione, il mondo sensibile dell'uomo civile, mercè il lavoro sociale di tante osservazioni congiunte e l'aiuto potente degli strumenti dalla civiltà inventati a dilatare l'orizzonte dei sensi, e le svariate scoperte utili al dominio delle forze naturali, è fuor di misura cresciuto rispetto a quello dell'uomo selvaggio, per quanto questi sia dotato di più fine sensibilità. Ma nelle facoltà superiori gli effetti dell'associazione delle menti sono non meno notevoli. Una delle facoltà più importanti è quella dell'analisi: del distinguere che fa la mente le parti d'un tutto, onde progredisce nella conoscenza del vero. L'analisi individuale non basta a farci intendere il progresso scientifico. Una lettura del Cattaneo studia appunto, per esempi, qual sia il valore

---

due letture) tratte dai manoscritti, dove non recavano nessuna data; ed è inserita (VI, 274 ss.) tra la prima del 1859 e la seconda del 1860. Ma certamente venne scritta dopo il gennaio 1862, come dimostra quel che a p. 296 lo stesso Cattaneo dice della sua Lettera al Matteucci.

dell'analisi delle menti associate, ossia di " quelle grandi analisi, le quali si vennero continuando per collaborazioni, talora mutuamente ignote, di più pensatori, in diversi luoghi e tempi e modi, e con diversi fini e diverse condizioni e preparazioni ". Il tutto naturalmente si riduce, per questa parte, a considerazioni storiche, che non hanno che vedere con la psicologia che il Cattaneo dice di non voler contrapporre, ma pur " sovrapporre " alla psicologia individuale. Il progredire dell'analisi, la tradizione variamente determinata, è un fatto storico, che non rientra nel concetto dello spirito. Il Cattaneo per fare una psicologia sociale dell'analisi avrebbe dovuto dimostrare che quest'analisi, in generale, in quanto funzione dello spirito, suppone la collaborazione sociale: ciò che non ha fatto, nè poteva per ciò che riguarda l'analisi, come già per ciò che concerneva la sensazione. Ancora una volta il problema storico è scambiato per un problema filosofico.

23.— Una terza memoria *Della formazione dei sistemi* si propone di mostrar brevemente il " distinto lavoro della mente solitaria e delle menti associate nella successiva formazione di sistemi ". Che cosa intende per sistema il Cattaneo? Il sistema è la maniera di concepire la realtà propria di ogni uomo in quanto partecipa a una certa forma di vita sociale. C'è in questa lettura qualche lampo geniale di materialismo storico [1], perchè l'autore tende a mostrare come ogni società, per la sua stessa costituzione e per l'eredità che essa ha raccolta, ha un sistema di pensiero, che è necessariamente partecipato dagl'individui che ne fanno parte. Ma sono lampi e intuizioni alquanto vaghe, che non dimostrano nel Cat-

[1] Vedi lo scritto di F. MOMIGLIANO, *C. C. e il materialismo storico*, nella rivista *L'educazione moderna* del 15 gennaio 1902.

taneo un'idea precisa del rapporto del pensiero della società con la sua struttura. Egli mira piuttosto a stabilire che la società, in quanto tale, possiede un sistema di pensiero, il quale ha un periodo di formazione, che è progresso, e un periodo di stasi, che è decomposizione e decadimento: qualcosa come le età organiche e le età critiche del Saint-Simon.

24. — Osservazioni più profonde, ma prive anch'esse di vero carattere speculativo, contiene l'ultima lettura: *Dell'antitesi come metodo di psicologia sociale.* Anche qui, per altro, è più una veduta geniale di storico, che vero e proprio concetto filosofico. L'antitesi, di cui vuol parlare il Cattaneo, è " quell'atto col quale uno o più individui, nello sforzarsi a negare un'idea, vengono a percepire una nuova idea; — ovvero quell'atto col quale uno o più individui, nel percepire una nuova idea, vengono, anche inconsciamente, a negare un'altra idea ". Egli vuol distinta la sua antitesi da quella del Fichte, la quale gli pare piuttosto analisi che opposizione; e si compie infatti in una sintesi, che è intuizione del complesso, distinto già nelle sue parti. La vera antitesi dev'essere opposizione, negazione. Ma il progresso è nella negazione come tale? — Entrando in particolari considerazioni esemplificative, il Cattaneo distingue quello che parrebbe confuso nella sua definizione: la negazione in quanto negazione dalla negazione in quanto posizione, cioè dalla posizione che importa la negazione d'una posizione antecedente; in altri termini, assegna anche lui il progresso non propriamente all'antitesi, sibbene alla sintesi consecutiva. Ma di questa dialettica, che è l'esigenza del suo pensiero, egli stesso, com'è naturale, non si rende ragione: egli non ha occhi per affisare questo divenire della verità, vera appunto nel suo divenire, in questo suo perpetuo integrarsi

per negazioni, che sono nuove posizioni: e crede necessario non adottare il concetto di Fichte di verità storiche, poichè un tal nome desterebbe " l'insidioso concetto d'una verità volubile, d'una verità che può non essere "; e utile invece " attenersi al più austero concetto di verità parziale e incompleta "; senza avvedersi che se il progresso del conoscere è per successive aggiunzioni di parti nuove di verità alle vecchie, l'ufficio della sua antitesi è ito. E a volte ritiene che l'antitesi riesca, anzichè a correggere, a distruggere di pianta il vecchio: non più addizione, adunque, ma sottrazione. E però stima che in certi casi non sia da parlare di sintesi. Così " in fisica la scoperta della pressione atmosferica cancella la poetica idea dell'orrore del vacuo ".

Insomma, egli non può intendere filosoficamente il valore della dialettica, che pur vede agire nel pensiero e nella storia, perchè non si pone con rigore filosofico il problema. E procede per osservazioni spicciole: " Talvolta l'antitesi cancella interamente l'idea opposta... Poi talvolta un'antitesi affatto imprevista assale l'antitesi vittoriosa.... Talvolta ciò che una antitesi acquista per sempre alla scienza, non è una verità, ma un metodo.... ecc. ". No: in filosofia non si tratta di ciò che talvolta è, e talvolta non è; ma di quel è, senz'altro. E per definire l'ufficio della dialettica, non bisognava guardare a questa o a quella verità, astrattamente, ma a quello che in concreto vien sempre dialettizzando: al pensiero della verità; al pensiero che pensa, e non distrugge mai se stesso per ricrearsi *ex novo*, nè accumula mai in sè (nè per addizione, nè per sottrazione), ma cresce sempre sopra di se stesso, come diceva Aristotele. Pel Cattaneo il pensiero è qualche cosa che sta nella mente, come acqua in un vaso: e però egli non può sco-

prire veramente il segreto di questo movimento perpetuo del pensiero.

25.— Non si tratta, dunque, d'un concetto filosofico. Ma non è piccolo merito del Cattaneo aver veduto, a modo suo, quanta parte abbia nella storia l'opposizione dei contrari come funzione di progresso; se anche non riuscì a vedere tale opposizione annidata nella stessa mente dell'individuo, che a lui, dal punto di vista sociale, apparisce semplice portatore di una idea che solo da altri potrà esser negata. Se si fosse accorto che nella società c'è l'antitesi perchè essa è nella mente, anche dell'individuo, allora il problema che travagliava il suo spirito, della socialità dello sviluppo mentale, si sarebbe messo in ben altri termini. E il Cattaneo non sarebbe stato il primo dei positivisti.

CAPITOLO II.

IL NATURALISMO DI SALVATORE TOMMASI

1.— Salvatore Tommasi (1813-1888), abruzzese, di Roccaraso, non fu nè anche lui filosofo di professione; medico, fisiologo e clinico insigne, fu il rinnovatore degli studi medici in Italia. Ma mente filosofica ebbe di certo, e perchè, abbracciato tutto l'ambito delle scienze biologiche, ebbe vivo interesse per le questioni di carattere universale, e perchè sentì sempre forte il bisogno di chiarire a se stesso la gnoseologia delle discipline a cui attese, e perchè, a suo modo, si propose e risolse il problema filosofico, influendo potentemente con la genialità del suo spirito anche sull'indirizzo della cultura filosofica del Mezzogiorno d'Italia, in ispecie a Napoli tra il 1865 e l'80 [1]. Professore eloquente, illustre ed amato per alte benemerenze patriottiche e scientifiche,

---

1 Per la sua biografia, v. J. MOLESCHOTT, *S. T. e la riforma della medicina in Italia,* nella *N. Antologia* del 16 ottobre 1890; e i discorsi di L. BIANCHI e G. PAOLUCCI (molto mediocri) in occasione dell'inaugurazione di un busto del Tommasi nell'Università di Napoli e di una lapide all'ospedale Gesù e Maria (fondato da Vittorio Emanuele II nel 1863 su proposta del T.) negli *Annali della R. Farmacia del Leone,* MCMIV, Napoli, 1904. Una commemorazione assai bella del Tommasi scrisse, nel 1889, il suo amico A. C. DE MEIS, del cui scritto molti brani son riferiti nella commemorazione citata del Moleschott.

attirava una folla di giovani alle sue lezioni; le quali pubblicate spesso nel *Morgagni*, giornale di medicina sperimentale, da lui diretto, erano lette anche da chi non coltivava la medicina. Divenne famosa quella sul concetto delle *Psicopatie* (1871), lungamente discussa anche da B. Spaventa [1]. La sua analisi si spingeva d'ordinario dalle osservazioni e considerazioni di carattere empirico all'elaborazione rigorosa dei concetti; e aspirava naturalmente alla filosofia. La sua cultura s'era formata a Napoli tra il '34 e il '49 (quando convenne anche a lui riparare in Piemonte, donde passò nel '59 a insegnare a Pavia e nel '65, quando ci fu una clinica a Napoli, in questa città): ossia in quegli anni appunto in cui tutta la cultura napoletana fu orientata verso la filosofia, e propriamente verso l'idealismo hegeliano: e tutti i giovani, letterati, medici o avvocati, cercavano nei libri e negli studi privati, allora assai fiorenti, di approfondire e disciplinare o riformare la materia da loro particolarmente professata col rigore del pensiero speculativo. E i legali eran tutti filosofi del diritto; e i letterati si travagliavano nei problemi estetici; e i medici si sforzavano di dedurre da principii forme organiche, funzioni e malattie, e di costruire sistemi. Quest'indirizzo mantenne più tardi un altro medico illustre, anch'egli abruzzese e compagno di studi del Tommasi, e già suo collega nel Collegio medico napoletano, come nel Parlamento del '48, Angelo Camillo de Meis. A quest'indirizzo appartenne da giovane anche il Tommasi, che doveva poi dipartirsene e combatterlo con vigore. Secondo tale indirizzo, scrisse un suo trattato d'*Istituzioni di Fisiologia*, che doveva poi, nel 1860,

[1] B. SPAVENTA, *Da Socrate a Hegel*, Bari, Laterza, 1905, pp. 339-430.

modificare profondamente [1]. Ma, se il Carducci disse del Parini, che questi in Arcadia almeno il tacco del piè sinistro ce l'ebbe sempre, del Tommasi credo si possa dire egualmente che tutto almeno il suo piede sinistro l'abbia avuto sempre nell'idealismo, mentre tuttavia il suo insegnamento e l'autorità del suo nome dava credito e incremento al movimento anti-idealistico nelle provincie meridionali.

2.— Per farsi un'idea dell'avviamento generale del pensiero del Tommasi prima del 1860, basta dare uno sguardo alla seconda edizione delle *Istituzioni*. Alla quale venne premesso nel 1852 un proemio per " riandare le vicende e i progressi " che s'erano fatti in fisiologia, dietro l'esempio del " dotto e rispettabile amico, De Meis ", che aveva dato in luce " un'opera assai pregevole intorno allo svolgimento filosofico del principio vitale ". In questo cenno storico il Tommasi distingue due momenti nello sviluppo della scienza: il momento dell'osservazione, analitico, sperimentale; e il momento dell'induzione, sintetico, filosofico, per cui si comincia dall'instaurare un principio, che si ripete in tutti gli esseri ed " arguisce ad un'idea che si pertiene a ciascuno di loro "; per raggiungere, infine, " il principio della mutualità dei rapporti tra gli organi diversi, e ad un tempo della razionalità della potenza, che congegna le parti di un organismo secondo un fine prestabilito ". Ma queste idee, questi principii sono schemi ed astrazioni soggettive? Questa, dice il Tommasi, fu " l'aberrazione filosofica " del sec. XVIII; " d'altra parte, provvidissima, perciocchè consolidò il metodo delle ricerche minute, delle osservazioni accurate e dei tentativi sperimen-

---

[1] Nella 3ª ediz., pubblicata a Torino. La 1ª ediz. fu pubblicata a Napoli, nel 1847; la 2ª, pur " corretta, migliorata ed accresciuta ", in due volumi, a Torino, Fontana, 1852-53.

tali ". Ma la stessa intuizione sensibile più tardi attestò i fatti generali della natura, e rese insostenibile il " purissimo individualismo ". È la stessa " realtà oggettiva, la quale produce e mantiene questa totalità organica cotanto diversificata nei particolari, e che, razionalmente esplicandosi negl'individui, pone il fondamento della mutualità delle relazioni ". Noi, dichiara il Tommasi, " abbracciamo interamente la formola dei realisti: *universalia sunt ante rem* ". Quindi a capo di tutta la fisiologia va posta l'idea dell' " anteriorità e realità di una potenza vitale "; benchè l'autore poi ritenga opportuno entrare " in molte minuterie di chimica organica, di microscopia di notomia comparata ". L'esposizione, ben inteso, non dev'esser catalogo, ma sistema, scienza filosofica.

E che è l'organismo? Non è, dice il Tommasi, " un mosaico a più colori insieme congiunti da una materia indifferente; nè uno spazio dato, in cui confusamente si esplicano diverse potenze, ma sibbene un congegnamento, un accordo, una cospirazione di molti particolari a certi fini, un vicendevole funzionare, un intrinseco ordinamento dialettico, un compenetrarsi scambievolmente di azioni molteplici. D'altra parte, qualunque organismo apparisce anche allo esterno improntato del carattere di una distinta individualità ". L'organismo nasce, cresce, s'appropria le materie del di fuori, si moltiplica in altri organismi simili: eppure " non diventa giammai un'altra cosa, ma rimane sempre uniforme a se medesimo, ossia a quel tipo che gli è inerente ". Egli è dunque pluralità ed unità insieme: è " l'accordo di due termini opposti: del molteplice ch'è il contrario dell'uno, e dell'uno ch'è il contrario del molteplice: è la vera concretezza, perch'esprime la dialettica degli opposti "[1].

[1] *Istituz.*, [2], I, 16.

E poichè il molteplice è mezzo dell'unità, " possiam dire che il modo dialettico di dar luogo alla conciliazione degli oppositi sia l'idea di finalità ". E però: " se l'organismo rappresenta la dialettica e la coincidenza di due oppositi, egli è perchè la pluralità è posta come mezzo e l'unità come fine ". Da questi periodi si scorge chiaramente, non dico la filosofia, ma l'abito mentale, la cultura filosofica del Tommasi nel primo periodo della sua vita scientifica.

3. — Nè questo era uno spiritualismo panteistico. Svolgendo in tutto il corso dei prolegomeni la sua dottrina finalistica della vita, egli esponeva così la conchiusione del processo naturale:

Chi poi non vede che la potenza vitale, determinatasi come organismo, si svolge e si esplica secondo le leggi di un processo migliorativo? Semplici, imperfetti e peribilissimi i primi esseri, ne seguono altri, in cui apparisce più numero di determinazioni, maggior divisione del lavorio fisiologico, perfezione sempre crescente dei sistemi centralizzati, sviluppamento progressivo dei centri della innervazione. E questo andamento di progresso si ammira eziandio nella generazione di un novello essere, il quale insino allo stato adulto non rappresenta altro che un continuo e successivo immegliamento, o vuoi nella energia delle funzioni, o nella precisione delle forme staminali degli organi, o nel consolidamento generale della plasticità, o nello indirizzo meglio pronunciato al conseguimento di que' fini morali, pe' quali ogni essere creato è stato posto dalla mano di Dio [1].

Non occorre avvertire che, giunto alle più alte funzioni umane, dove discorre delle facoltà intellettuali, il Tommasi definisce lo spirito un " Essere sostanziale, che sussiste in sè in una unità di esistenza, ed identico a se medesimo..., attivo per sua propria virtù " [2]. Stupidissima credenza quella de' materialisti del secolo precedente, essere cioè

[1] *O. c.*, I, 81.
[2] II, 672.

l'intelligenza emanazione del cervello e funzione dell'organismo; poichè " dove ci ha il carattere dell'unità, e, quel che è più, dell'unità cosciente di se stessa, si deve assolutamente recedere dal concetto di materia, perciocchè questa è disgregabile all'infinito, e però non può avere in se medesima il principio della propria unificazione ". L'attività dello spirito " causalità determinante e libera delle proprie azioni "[1].

4. — Se non che tutto questo era un mondo non saldamente costituito, destinato a sfasciarsi a poco a poco, e a crollare con lo studio di quelle tali " minuterie ", verso le quali fin da giovane il Tommasi si sentiva attratto; con la critica dell'astratta finalità, a cui il progresso della fisiologia, dal Tommasi seguìto con intenso interesse, induceva sempre più la sua mente; e col prevalere, insomma, del puro naturalismo nello studio della natura. Le sue lettere sul *Salasso* (1858) segnano il nuovo programma della sua scienza: " Ho scritto queste poche lettere ", egli, infatti, avvertiva fin da principio, " non solo per avere occasione di tener conto degli ultimi progressi fatti dalla patologia e dalla fisiologia, ma per mostrare a qualche censore che posso trattare argomenti pratici e positivi senza parlar mai di vita e di forza vitale ".
E negli anni successivi si sforzò infatti di trattare solo argomenti positivi, venendo sempre più in chiaro dei principii che devono reggere una scienza positiva; e accostandosi quindi a una nuova intuizione filosofica. In una lettera *Sull'ippocratismo in Italia* (1859) dichiara già di non esser dualista in niente. " Io non esautoro la materia comune dalle sue leggi naturali e dalla sua attività, per sottoporla ad altre leggi ed all'impero di altre forze. Per me, la chi-

---

1 II, 673.

mica animale non è una scienza a parte, ma ha i medesimi fondamenti scientifici della chimica generale ". Pure, non osava ancora accadere al materialismo: " Se avrete la gentilezza di leggere un mio articolo dal titolo *Chimica e Fisiologia*, vi persuaderete che non sono un materialista " [1]. Ma dopo il '59, a Pavia, fatti meglio i conti col proprio pensiero, saltò il fosso.

5.—Nella prolusione, tenuta a Napoli nel novembre 1865, *Le dottrine mediche e la clinica* [2], enunciava con molta nettezza il concetto della sua scienza. " Nelle scienze obbiettive e naturali, la dottrina non può consistere in un a priori, non può sorgere dalle speculazioni metafisiche, non può essere un'intuizione, e molto meno un sentimento; quindi parlar di filosofia [ossia di filosofia a priori, o idealistica] in medicina è un controsenso. E se ora possiamo sperar bene della scienza nostra, egli è perchè i medici di oggi hanno rinunziato per sempre a queste vane pretensioni,

---

[1] Nel volume *Il rinnovamento della medicina in Italia*, scritti critici del prof. S. TOMMASI, raccolti da Raffaele Maturi, Napoli, De Falco, 1888, p. 84. In questo volume son radunati molti degli scritti del Tommasi, che hanno interesse filosofico, oltre le *Istituz. di Fisiologia*. Parecchi di essi con qualche altro nuovo sono stati riprodotti nel vol. del Tommasi, *Il Naturalismo* a cura di A. Anile (che riproduce in appendice questo mio saggio sul pensiero del T.), Bari, Laterza, 1914. Ma il Maturi non riproduce sempre fedelmente gli scritti originali. V. pure i *Prolegomeni di clinica medica*, preceduti da un *Discorso sul metodo clinico*, Napoli, Tip. italiana, 1874; e la raccolta del *Morgagni* dal 1863, quando egli ne assunse la direzione, in poi. Tre importanti lettere al Matteucci *Sull'ordinamento universitario*, dove si dimostra l'alto intelletto del Tommasi, sono nella *Rivista italiana Effemeridi della P. Istruzione)* di Torino, del 31 marzo, 14 aprile e 12 maggio 1862. Un articolo sull'*Ordinamento degli studi medico-chirurgici* aveva pubblicato nella stessa *Rivista* del 18 febbraio 1861.

[2] Il *Rinnov*. pp. 201 sgg.

che insuperbivano e non educavano lo spirito nostro ". Ma, pur dicendo tutto ciò, e tornando poi a protestare che intendeva riferirsi alla medicina, e non entrare in contrasto coi filosofi, in realtà egli aveva il pensiero a tutta la scienza, in generale: a quella cioè, che, secondo lui, aveva un valore:

La dottrina o le dottrine in tutte le scienze naturali, e quindi anche nella medicina, non sono che la legge, o un insieme di leggi logicamente connesse, a cui il nostro intendimento e la ragione dànno una forma propria d'idealità; la quale, nata dal fatto o dai fatti sperimentali, informa di natura scientifica questi fatti; e ci aiuta in sèguito a studiar bene altri fatti sperimentalmente, e a distinguere fra essi l'essenziale dall'accidentale, le parvenze dalla realtà, il passeggiero e l'efimero da ciò che è costante, e che ha ragione di sussistere in se medesimo. La legge nelle scienze della natura... è il generale che si è svolto dai particolari: è un rapporto costante tra i fenomeni rilevati dall'esperienza e il nostro intendimento. *Nil est in intellectu quod prius non fuerit in experientia.*

Era il positivismo che veniva proclamato a Napoli per le scienze naturali, come, in quegli stessi giorni, lo proclamava il Villari a Firenze per le morali. Noi, dichiarava il Tommasi, " siam condannati a essere materialisti, in quanto siam medici... Noi nell'organismo non possiamo vedere che materia continuamente attiva, e condizioni materiali che rigenerano invariabilmente la sua attività sotto una forma tipica ed esemplare ". Ma questo materialismo non voleva essere altro che un canone di metodo, a fine di circoscrivere la ricerca scientifica alla mera osservazione dei fenomeni sensibili e dei loro rapporti costanti; e se un sentimento, rispetto alla metafisica, voleva destare, esso era di ripugnanza all'antica alterigia, alla vana pretensione di sempre affermare e tutto sapere. Onde il Tommasi incominciava a inculcare nei giovani napoletani le virtù della modestia nel pensare, dell'umiltà nel confessare senza falsa vergogna la propria ignoranza, o i limiti molto angusti del nostro sapere, e nel

" rassegnarsi innanzi alle tenebre " per aver fede nei reali progressi a cui la scienza era destinata mercè i nuovi metodi. Virtù, com'è noto, salite negli anni appresso in grandissima stima per opera dei tanti, i quali vennero predicando che s'avesse a " serrar tutto l'intelletto ", come diceva Jacopone, e spalancare gli occhi!

6.— L'anno dopo (15 novembre 1866) il Tommasi lesse nell'Università il suo celebre discorso per l'inaugurazione degli studi: *Il naturalismo moderno,* che fu, di certo, un fiero colpo portato agli studi speculativi di quell'università, dove da pochi anni Hegel era successo a Gioberti, suscitando tuttavia nei giovani pari appassionamento e lo stesso vivo entusiasmo idealistico. Ma i tempi, tutto intorno, volgevano poco propizi alla speculazione pura. In Italia erano accolte come novità miracolose le idee darwiniane, che pareva rinnovassero tutta la concezione del mondo; e le stesse discussioni e preoccupazioni, che esse destavano, facevano rivolgere ogni interesse verso i problemi della natura. Già nel discorso del '65 il Tommasi aveva accennato ai giovani: " La geologia sta rifacendo da capo le sue dottrine, che pure sembravano le più assegnate e le più sicure....; la dottrina del Darwin sulle specie ha rovesciato d'un tratto molti dogmi della notomia comparata; neppur la chimica e la fisica possono restar fisse un sol anno, senza sentir qualche scossa... ". E i giovani, che corrono là dove par che sorga una nuova luce a illuminare il mondo, erano naturalmente attirati da questa voce ad altri amori ed altri studi. E però quel discorso sul *Naturalismo moderno* segna una data veramente importante nella storia della cultura napoletana: fu come una bandiera nuova, che sventolasse nell'Università. Il naturalismo moderno, disse il Tommasi (battendo molto, com'è naturale, sul " moderno "):

riassume in se stesso l'avviamento più cospicuo agli studii d'oggidì e ogni germe possibile di vero e rapido progresso; e l'uomo moderno in questo indirizzo rifà i suoi spiriti, e riprende quella febbrile operosità, che si desta nell'animo al contatto immediato della natura e della realtà. Onde la potenza del naturalismo è pure come un istrumento pedagogico, che predispone a studi vigorosi ed attivi; mette in azione tutto l'essere umano; rende serio ciò che tocca; e ci allontana per sempre dal dogmatismo, in cui talvolta è trasceso il puro idealismo metafisico.

E ripigliava con crescente entusiasmo:

Oggi ci vivifichiamo ogni giorno alla sorgente purissima della realtà, studiata con l'osservazione e l'esperienza; e il presente movimento delle scuole e dei gabinetti trae origine appunto dai diversi orizzonti scientifici, che si affacciano e succedonsi a brevi intervalli, da smaccare quel tale quietismo dottrinario, sotto la cui ombra ufficiale son vissute centinaia di generazioni umane! Onde ad esse la vita parve breve, e quasi ombra fuggevole; e a noi, che la sentiamo rinnovarsi nelle profonde vestigia che la scienza imprime ogni giorno nel gran libro della natura, ci si moltiplica siffattamente, che, a riscontro de' nostri bisavoli, a noi sembra d'esser già vissuti più secoli!

Continuava parlando della pienezza del proprio essere, che lo scienziato moderno sentiva, dacchè aveva smesso " le sublimi pretensioni delle origini e dei principii ", e adottata " l'insegna della modestia, della serietà e della rassegnazione, ad accogliere anche quei veri, che per avventura offendano gli orgogli gentilizi! ".

7.— All'accusa di materialismo, onde altri tentava colpire questo naturalismo che riduceva in bricioli, come dice lo stesso Tommasi, la natura e l'uomo, rispondeva, che " l'indirizzo materialistico questa volta non è nato come un sistema di filosofia ", e che ad ogni modo il naturalista non aveva modo e diritto di sorpassare i confini dell'esperienza; e dentro questi confini aveva già mostrato di saper fare. Quindi il vecchio idealista esclamava: " Si chiamino pure materiali i progressi promossi dalle scienze naturali; ma nella loro ma-

terialità hanno tal potere, che lo spirito del mondo n'è stato rinnovato in pochi lustri ".

Ma, se il naturalista deve tenersi dentro l'esperienza sensibile, il filosofo potrà forse superarla? No, la natura e l'uomo, la geologia e la storia compongono necessariamente un tutto organico; anche intuitivamente si scorge l'unità e la continuità del mondo naturale e morale. Onde il filosofo deve attingere " dalla sola esperienza il materiale o il contenuto de' suoi concetti universali "; come, d'altra parte, il naturalista deve riconoscere, anzi invocare una forma ideale al frutto delle sue esperienze. Come per Comte e Spencer, la filosofia, adunque, doveva essere la sistemazione o unificazione del sapere scientifico; il naturalismo restava sempre la base d'ogni scienza. " Nessuno di noi deve rifuggire dal nobile desiderio di organare le diverse parti del sapere, e sta bene che questo sapere svariato armonizzi con le leggi del pensiero. Il naturalista sotto questo punto di vista vorrebbe esser filosofo anche lui ". Ossia una tale filosofia è la forma scientifica implicita come tendenza nelle stesse scienze naturali. Ma, si badi, " le leggi del pensiero si devono riconoscere nella scienza della natura, ma non devono precederla... Per noi, nessuna intuizione può sostituirsi ai fatti, ricercati coll'esperienza, e alle loro leggi ". E se pare che qualche formula filosofica abbia talvolta anticipato scoperte a cui l'esperienza naturale e storica doveva condurre più tardi, egli è, come aveva notato già altri, che la natura e la storia avevano innanzi fecondato segretamente la speculazione del filosofo. L'ufficio della filosofia è quello di " idealizzare i dati dell'esperienza, elevarli a criticismo, eliminare o dimostrare il contraddittorio delle conclusioni del naturalista ". La fonte d'ogni legittimo sapere è nei fatti; i quali " non sono soprapposti e affasciati o disgregati, ma armonizzati tra loro da leggi naturali. C'è la logica de' fatti,

che nella sperimentazione tante volte si manifesta coi fatti stessi; e la relazione sta con loro e dentro di loro. Le cose possiedono una sostanza anche senza la percezione ".

Dunque, assoluto realismo, e assoluto empirismo. Ma queste stesse relazioni immanenti ai fatti non vanno osservate con la mente? Il necessario nella materia dell'osservazione non dev'esser posto dalla ragione? E si può sperimentare senza un'idea direttiva? A queste difficoltà, che egli stesso si propone, il Tommasi risponde in modo assai sbrigativo, che " questa idea potrà essere anch'essa un'idea nata dalla esperienza "; e che ad ogni modo, sia pure un'idea di ragione, dovrà sempre applicarsi all'esperienza.

Col nuovo metodo, la scienza procede senza preoccuparsi di conclusioni. Il naturalista " non ha più riguardi, nè timori: egli è l'uomo del presente, è un operaio che ricerca la verità nel seno della natura. Egli crea l'avvenire con le sue ricerche; ma non deve sapere ora a che riusciranno... Egli non crea, ma ricerca la scienza, e la ricerca *de die in diem* ". La scienza, insomma, e quindi la filosofia che ne deriva, è una ricerca positiva, come dirà tra poco l'Angiulli.

8.— Bandito in anatomia e fisiologia ogni vitalismo, ogni teleologia. La dottrina dei fini o ricopre la nostra ignoranza sotto le forme speciose di una spiegazione apodittica, o senza esperienza abbrevia il cammino e tradisce la missione del ricercatore. " L'idea della funzione non precede l'organo, ma è un prodotto dell'attività dell'organo ". Non c'è bisogno di iperchimismo per spiegare la vita dell'organismo; la chimica comune si ritrova in questo con tutte le sue leggi, e ogni forma di dualismo è scomparsa. " La materia è essenzialmente attiva, e la forma della sua attività costituisce la sua sostanza ", ossia le differenze naturali. E perchè queste forme diverse di attività della materia? " Si tratta sempre

di condizioni diverse, di combinazioni diverse e di forme allotropiche della materia; e da questa infinita diversità... rampolla la vita cosmica e la vita individuale ". Ma la biologia, almeno per ora, non va oltre la cellula, organo universale della vita, ambiente necessario del movimento chimico dell'organismo. *Omnis cellula e cellula.* Pure, potrebbe venire " il momento, nel quale si dovesse riconoscere la generazione spontanea, e si potessero, perfino, determinarne le condizioni essenziali ". Intanto, all'unità della forma organica, rappresentata dalla cellula, fa riscontro l'unità delle forze fisiche, ridotte al movimento; onde può sospettarsi che " la legge delle sostituzioni nella chimica organica e il fenomeno dell'allotropia sieno i due messaggieri di quest'altra trasformazione della fisica ", per cui si discopra l'unità della materia.

9.— Il principio della trasformazione delle forze illumina l'economia meccanica della vita, noti essendo gli elementi fisici e chimici ond'è costituito l'organismo, e come gli alimenti e l'ossigeno compensino la consumazione che l'azione funzionale vien generando nei muscoli e nel cervello, e possano perciò, accrescendo la massa cerebrale, " ingrandire il Panteon dell'intelligenza, che è la fronte ". E da questa economia meccanica della vita può aspettarsi non solo l'incremento della potenzialità meccanica dei muscoli, bensì anche " la energia della volontà, quella del pensiero e la forza sostenuta di nobili e generose passioni ". Ed ecco, infine, il problema della coscienza. Ma è presto detto, che alla prima trasformazione del moto fisico degli stimoli in moto di molecole del *cilinder axis* e del contenuto della cellula nervosa, ne segue, ne deve necessariamente seguire un'altra: perchè tutti i movimenti molecolari confluiscono nel cervello e lì " si devono trasformare in sensazioni: queste sono gli equivalenti di quelli ".

" Si devono ". E tra i giovani ascoltatori ce ne dovettero essere molti pronti a ripetere tra sè: " Certo, si devono ", sbalorditi dall'immagine grandiosa evocata subito dopo dal Tommasi, quando chiamò il cranio gran condensatore delle forze sterminate, che vanno a finire nel lavoro psichico del cervello, ed esclamò: " Se fosse dato all'uomo di convertire in equivalente meccanico tutti i movimenti sensoriali, accumulatisi in 48 ore di quanti oggi siamo riuniti in quest'aula, chi sa per quanti chilometri una locomotiva senza carboni sarebbe capace di trasportarci tutti!! ".

10.—Poi, la geologia del Lyell; poi, la dottrina sulla specie del Darwin, " che armonizza tanti fatti che parevano inesplicabili, e infonde ne' naturalisti una nuova logica ", riassunta nel detto del Renan: " tutto si muove e si sviluppa quaggiù; e sarà sempre un grande errore quello di vedere tutto in *esse*, in luogo di vedere tutto in *fieri* ". E la nuova antropologia, svelata dalla paleontologia, che dimostra la vanità dell'antico concetto di un'essenza generale e unica della natura umana, e la necessità di una nuova scienza dell'uomo attinta allo studio positivo delle varie razze, attraverso le diverse epoche. L'uomo è essenzialmente sociale? L'arte è un attributo comune dell'umana natura? Ma tutto quello che l'uomo è, è prodotto di un immenso lavoro, in gran parte inconsapevole; è risultato di " quel lavoro di metamorfosi e di sviluppo, che pare abbia generato tanti tipi animali, e che, arrivato all'uomo, s'è concentrato tutto in lui "; sicchè " resta il tipo naturale, ma avanza e avanzerà ogni giorno il suo tipo morale con la perfezione del suo cranio ".

Non manca, per ora, se non la parola sacra " Evoluzione "; la dottrina c'è tutta, col capovolgimento del mondo, che essa importa, sulla propria base! E non

mancava il Tommasi di avvertire come tutte le discipline filologiche e antropologiche s'avviassero già per quella via, essendosi " quasi trasformate in scienze naturali ", estendendo cioè ai fatti dello spirito i metodi naturalistici. E pur non dichiarando guerra aperta alla filosofia che insegnavano nell' Università alcuni suoi amici insigni, gittava bensì la formula della nuova: " Anche i naturalisti vanno in cerca dell'unità; ma questa unità la ritroveranno un giorno con la scienza dell'armonia necessaria delle leggi della Natura ".

11.— Documento notevolissimo dell'effetto di questo discorso, che sollevò infatti gran rumore, e sarebbe degno tuttavia d'essere conosciuto più di tante filastrocche celebratissime sullo stesso argomento che seguirono più tardi in Italia, si ha in quella specie di confessione premessa, pochi mesi dopo, da B. Spaventa a' suoi *Principii di filosofia* (1867) [1]. Dove, ricordate le accuse mossegli sei anni innanzi dai giobertiani di Napoli, soggiunge con quel suo secco sorriso: " La faccia, se non sempre la sostanza, delle cose, è ben cangiata ora: gli araldi hanno già annunziato altre guerre, altre armi, se non altri campioni ". E, infatti, s'annunziava dal Tommasi questa nuova filosofia; ma dov'erano poi i filosofi? " Ci pare che i cannoni rigati e gli stessi fucili ad ago abbiano ricevuto la cittadinanza anche nel grembo della filosofia; la vecchia critica kantiana e la logora dialettica hegeliana sono messe a giacere, senza nè anche il diritto alla pensione di riposo. — Io odo di nuovo la domanda, che equivale a chiedermi il certificato di esistenza: — Cosa siete voi ora dopo sei anni? Avete progredito? Siete ancora hegeliano?

---

[1] Vedi anche la prolusione dell'altro medico illustre, A. CANTANI, *Il positivismo nella medicina*, nel *Morgagni* del 1868, a. X, pp. 237-65.

credete alla metafisica, alla filosofia, anche dopo Königgrätz o Sadowa? Non siete realista, positivista, naturalista? Su, mettete fuori e affiggete lì il vostro cartello. — Non nego che affigger de' cartelli sia atto di positivismo.... ". E giudicava questo naturalismo, nella sua pretensione filosofica, essenzialmente dommatico: il più feroce dommatismo che ci sia, poichè, mancando di ogni spirito scettico, prende " per verità e realtà delle cose, le cose appunto quali ci si mostrano immediatamente nella osservazione e nell'esperienza, o in quel grado di riflessione che le riproduce in una forma più generale, ma senza mutarne la natura, nè comprenderne le contraddizioni, nè risolverle ". Riconosceva, a sua volta, il diritto del naturalismo contro le indebite invasioni della filosofia nelle scienze naturali, dichiarando così schiettamente il suo pensiero in una questione che suscitava le più gravi difficoltà e discussioni tra i vecchi hegeliani. " Il naturalismo ", dice lo Spaventa, " in generale ha una certa ragione contro la filosofia. Quando questa vuole entrare — e così pur fece — nel campo delle scienze naturali e, prima di lasciar fare e parlare, vuol far da padrona essa, p. e. fare la fisica, la chimica ecc., il naturalismo ha ed ebbe ragione di protestare. L'ufficio della filosofia non è questo ". Ma il torto del naturalismo comincia, appena vuol esso mettersi al luogo della filosofia, per spiegare coi suoi presupposti il mondo, inconsapevole della propria impotenza, pur tante volte dimostrata, " a spiegar l'uomo, cioè la coscienza, l'Io, la volontà, la società, lo Stato, e qualcos'altro, se è lecito di credere che l'uomo non sia un semplice animale ". E conchiudeva con questa sentenza magnifica: " Il naturalismo è, senza dubbio, potentissimo: tutta la natura, tale quale ci si mostra, è sua: esso ha migliaia e migliaia di organi in tutta la distesa dello spazio e del tempo; indaga, e vede e sa ogni cosa. Io me

lo raffiguro poderoso come un gigante, come Briareo. Ma, dov'è Giove? ".

12. — Briareo, una volta scatenato, voleva fare un po' a modo suo, e sgranchirsi le braccia, senza curarsi di Giove. Aveva lo Spaventa un bell'invocare il dio assente: questi, per un buon numero d'anni, non volle più lasciarsi più vedere. Briareo potè sbizzarrirsi a sua posta, facendola egli stesso da Giove. Le fila degli scolari, che per parecchi anni erano accorsi in folla alle lezioni dello Spaventa, indi a poco cominciarono a diradarsi. La voce del Tommasi suonò come squilla che chiama a raccolta.

Pure, se il Tommasi professava, come s'è visto, il più schietto nauralismo e, protestando, quasi per cortesia, il proprio rispetto verso " i nobilissimi intenti delle scienze morali e speculative " che il suo naturalismo veniva a scalzare, si dichiarasse " sicuro di non avere una coscienza che rassomigli ai libri segnati a partita doppia " [1]; in realtà, quasi suo malgrado, il suo spirito, al di là dei limiti delle ricerche particolari, a cui la sua professione lo richiamava, e in cui era il diritto del naturalismo, serbava nel fondo dell'anima fortemente radicata una certa fede al vecchio idealismo. Le frequenti proteste, che s'incontrano ne' suoi scritti, — " in quanto clinici, in quanto naturalisti, noi dobbiamo essere materialisti ", — accusano manifestamente il senso d'insoddisfazione, che gli lasciava, infine, il naturalismo, come dottrina generale della vita. E una volta, in fondo alla prolusione del '65, questo senso profondo lo espresse ben chiaramente, là dove, affermando che " la sola istruzione concede quella forza morale, che abbatte le resistenze dei secoli, e che fa

---

[1] *Rinnov. dello medic.* p. 234.

prevalere un solo individuo sulla prepotenza di un milione d'ignoranti ", fu tratto ad esclamare: " Ed io, che mi sono dichiarato materialista in medicina, io qui riprendo i miei antichi istinti: — io adoro lo spirito umano: io aborro dalla forza brutale del peso e del numero. Signori, la sola scienza ha il dritto di governare il mondo ".

13.—Una inconseguenza rispetto al suo naturalismo parve la teoria delle psicopatie da lui esposta nell'ultima lezione del 1871: *Sulle psicopatie in generale* [1], dove sostenne la patologia delle malattie mentali essere una patologia a sè; le cause di esse non poter essere se non morali; la cura perciò non poter consistere se non nell'ambiente morale, di cui si dee circondare l'infermo e negli espedienti educativi. Affermò un'organizzazione dello spirito diversa dall'organizzazione cerebrale, sebbene ad essa correlativa: organizzazione di idee, di stati di coscienza, costitutiva della personalità, opera di quella " grande e sola potenza creatrice ", che è l'educazione. Questo organismo spirituale si materializza nel cervello, ma è, per sè, qualcosa d'altro; quindi si trasmette

---

[2] Stampata nel *Morgagni*, a. XIII, (1871), 445-458 (rist. nel vol. *Il rinnov. d. med.*, pp. 286-95). Vedi nello stesso *Morgagni*, XIII 836-49, XIV (1872), 51-60, 124-42, 246-54, la polemica seguìta tra il Tommasi e L. De Crecchio, professore di medicina legale nella stessa Università di Napoli. Nel volume *Il rinnov.* sono ristampate parzialmente le lettere del T. al D. C. Anche al MOLESCHOTT (l. c.) la teoria del T. intorno alle psicopatie parve una " dissonanza " rispetto al suo naturalismo. — " È una gran breccia aperta da lui stesso ", disse lo Spaventa, " alla gran fortezza del puro naturalismo o materialismo ": *Da Socrate ad Hegel*, p. 343. " Il prof. Tommasi ", notava anche, " non ostante il suo naturalismo, — non oso dir materialismo, — ha spesso di questi momenti felici, che i naturalisti, suoi seguaci e colleghi, forse dicono infelici " (p. 349). V. inoltre S. MATURI, *Uno sguardo alle forme fondomentali della vita*, Napoli, 1888, pag. 144.

" in forma di predisposizione e di sempre più perfetta organizzazione anatomica "; ma, " quando non ci sia educazione di sorta o malvagia, l'uomo torna a confinare co' bruti come i primitivi selvaggi ". Va bene che al Tommasi paia che tutto " il grande edifizio ", com'egli dice, " dell'organismo spirituale che fa l'uomo, non riposa sopra una monade misteriosa: ma l'è esso stesso un'organizzazione, in cima della quale si trova la coscienza e il sentimento della propria personalità ". È vero che egli bada ad avvertire che " la sola sorgente delle attività psichiche sono i sensi ". Ma è pur chiaro, che l'irriducibilità dell'organizzazione mentale a quella cerebrale importa un potere organizzatore dell'organismo mentale, che ha una segreta parentela con la monade misteriosa. E la irriducibilità è tale, secondo il Tommasi, da non potersi credere " che le cause morali, che sogliono produrre le psicopatie, inducano prima un'alterazione chimica o anatomica nel cervello "; anzi pel Tommasi non c'è " nessun ordine di fatti, che possa farci ammettere questa dottrina ". Tutto il processo psicopatico è un processo proprio dell'organismo dello spirito, in cui si desti subitamente un'idea, una passione, che questo organismo non ha la forza di armonizzare con le altre forme psichiche: donde il disturbo, in cui consiste questa specie di malattie. Di qui la grande necessità che l'educazione costituisca organismi spirituali saldi e pienamente armonici, retti da profonde convinzioni morali; mentre il progredire della civiltà, col crescere continuo che ne segue degli attriti, delle passioni, de' vizi cosmopoliti, minaccia un aumento proporzionale nella statistica degli alienati. " La è questa una gran quistione sociale, anzi la maggiore di tutte le altre quistioni, perocchè siamo arrivati a un punto, nel quale la gran moltitudine non trova più nessun cielo da contemplare e da adorare, che la contenga

e la freni: non trova nè religione come mezzo educativo, nè educazione scientifica, che la moralizzi "[1].

14.— Religione? Già! Anche il naturalista Tommasi, come il positivista Gabelli, che presto incontreremo, batte sul chiodo della religione come elemento moralmente necessario della educazione. Polemizzando qualche mese più tardi con un suo collega in medicina che s'era scandalizzato di sentire che lo spirito potesse concepirsi come un organismo superiore, con sua vita propria, egli tornava a ribattere: " La sola religione, benchè storpiata dai pregiudizi e dall'ignoranza, supplisce in qualche minima parte all'educazione e all'istruzione, e l'animale-uomo si può umanizzare un tantino. Togliete anche questa, e i professori di diritto criminale per otto decimi del genere umano potrebbero risparmiare i loro studi sottili sulla imputabilità in ogni caso "[2].

15.— Quindi la sua fede invitta nel potere dell'educazione e nell'assolutezza dei fini umani, che reggono l'educazione. L'uomo non è, pel Tommasi, memore degl'insegnamenti idealistici; ma si forma nella storia: e l'educazione fa partecipare l'individuo alla storia.

Io voglio conservare questo concetto, che al prof. De Crecchio non piace completamente. Non importa, ma esso è profondamente vero. La storia è lo stesso spirito umano, che ha guerreggiato con se medesimo, per disfare e rifare mille volte il suo organismo, insino a che ha trovato la logica e l'armonia dei fatti. La storia si è fatta con una lunga e penosa esperienza, e non che abbia avuto per guida un istinto o un'idea inconscia o inconsape-

---

1 " E dalla pazzia degl'individui ", continua il T., " s'è già pervenuti a quella delle grandi masse, che l'è *una vera forma di epidemia morale* — parlo dell'Internazionale ": *Morgagni*, XIII, 457. Ecco un bel documento per i socialisti italiani fanatici del positivismo!

2 *Morg.*, XIV, 52-3 n.

vole. L'organizzazione s'è fatta nella storia: un solo o pochi uomini non l'avrebbero fatta mai, come il fegato, fin da quando si determinò nello sviluppo dell'animale, segregò bile e la segrega tuttavia, a sempre a un modo. E vediamo nella storia suscitarsi un ordine d'idee per la legge de' contrasti, il quale soventi diventa predominante, e attrae a sè e conforma tutti gli spiriti, e diventa un'epoca. E se oggi potessero rivivere gli antichi di duemila anni sono, e ci mettessimo a discorrere a lungo, specialmente di quistioni religiose e sociali, o essi noi, o noi manderemmo essi al manicomio, certo non c'intenderemmo troppo. E credete d'altra parte, che tra il nostro e il cervello di quelli ci sarebbe tanta differenza da arrivare fino al punto di non intenderci?

La profonda differenza tra lo spirito, che è storia e la natura, qual'è concepita nel naturalismo, che è la negazione della storia, non potrebbe essere espressa con maggiore nettezza. E se è vero che la storia è la pietra di paragone delle filosofie, e che il naturalismo, come il positivismo o l'empirismo è il disconoscimento della storia [1], veggasi da questo luogo quali limiti " gli antichi istinti " — com'ei li chiamava — ponessero nel Tommasi al suo naturalismo!

16.— Gli stessi antichi istinti lo fecero ribellare nel 1879 in una sua conferenza *Sull'impulso irresistibile* [2] alle esorbitanti deduzioni che la così detta scuola positiva italiana del diritto penale, capeggiata dal Lombroso (scolaro del Tommasi), traeva da quello stesso naturalismo, di cui egli va riconosciuto come primo maestro tra noi. Questa scuola bensì, non avendo una coscienza a partita doppia, come aveva altamente dichiarato lo stesso Tommasi nel '66, non poteva concepire le scienze morali altrimenti che come scienze naturali, e doveva necessariamente affermare la fatale necessità del delitto, negare l'imputabilità del delinquente,

1 Vedi le osservazioni del CROCE nella *Critica*, VI (1908), pp. 155-7

2 Rist. nel vol. *Il rinnov. d. med.*, p. 309 sgg.

trasformare il diritto di punire nel dovere sociale d'istituire manicomi penali. A questa dottrina, tuttavia, il Tommasi si ribellò fieramente. Costoro, egli disse, non tengono conto del sentimento morale, che è, di certo, come tutto il resto, una formazione progressiva, un prodotto della evoluzione, e però non può ritenersi " parte integrante fin dai primordii dell'umanità ". Si viene svolgendo e perfezionando col progresso della civiltà; varia col tempo, secondo le razze. " Ma, dall'altra parte, se noi negassimo il principio etico della natura nostra, negheremmo noi stessi, il mondo dell'umanità e della storia. Se la storia è in piedi, se ci è progresso, bisogna ammettere il principio etico nell'umanità. Potete voi concepire progresso senza morale? ".

Orbene: " questo sentimento ne implica in se stesso un altro, ed è quello dell'obbligatorietà; vale a dire, che è collegato a quello del dovere ". E dove una passione, sconvolgendo " l'organismo della mente ", vinca questo sentimento del dovere, qual è determinato in noi dalla civiltà a cui apparteniamo, s'incorre nella colpa, e deve intervenire la pena a correggere quell'organismo mentale coll'infonder un vigore più efficace al sentimento del dovere. Non si può ammettere che " la passione, paragonata ad una quasi inconsapevole ed automatica azione, possa giustificare il delitto. Tanto varrebbe negare che l'omicida sia un essere umano; e allora dico io: perchè sentirne pietà? Perchè tutelare i suoi diritti individuali? ".

17.— Qui il naturalismo è messo a suo posto, rinchiuso nei cancelli, dentro i quali può esercitare, ma deve insieme restringere, i suoi diritti. Il Tommasi mette il dito sulla piaga. Il problema della responsabilità non è un problema naturale, ma un problema di valore, dello spirito. Noi non dobbiamo cercare che cosa è l'uomo dal punto

di vista naturale, ma dal punto di vista umano. Egli è quello che dev'essere, aveva detto Kant. Appunto, bisogna cercare nella sua natura morale la *ratio cognoscendi* della sua libertà. Il Tommasi non osa affermare la libertà morale; e s'intende perchè; ma, affermando l'imputabilità del colpevole in ragione dell'obbligatorietà del dovere che fa uomo l'uomo, anche il colpevole, che non perde mai il proprio valore umano, e conserva il diritto della nostra pietà, al nostro rispetto morale, viene, in tondo, ad affermare, in luogo della libertà naturale, giustamente negata dal naturalista, perchè assurda, quella libertà spirituale, che è la sola che abbia senso filosofico. Proclama fondamento verace del diritto di punire il principio della sicurezza sociale; e non raggiunge il concetto dell'immanenza della pena nello stesso delitto. Non importa; quel che preme qui notare, è che quella realtà, che egli con la sua professione di naturalismo ha capovolta, anche in questo caso la rimette d'un tratto sui proprii piedi, perchè vada, come solo può andare, animata, mossa, cioè creata, dalla testa che è al vertice!

18. — Fin quella fisiologia, che aveva rifatta da cima a fondo con le idee meramente naturalistiche, materialistiche, che gli abbiamo sentito esporre nel '66, cogli anni e la riflessione gli si venne in qualche parte sostanziale rimutando e riidealizzando. Abbiamo visto come, rifiutando ogni teleologismo, risolutamente negasse già che la funzione crei l'organo; e asserisse l'opposto. Ebbene, nella commemorazione del Darwin, che egli, vecchio venerando, da parecchi anni tormentato da atroci malori, ond'era stato costretto a ritirarsi dall'insegnamento, tenne il 25 maggio 1882 nella più grande aula dell'Università napoletana, in mezzo a una fitta calca plau-

dente [1]; dopo avere esposto, con la sua lucidezza meravigliosa, le origini, i motivi, il contenuto della dottrina darviniana della selezione naturale, agli altri argomenti in sostegno di essa, volle agginnger questo di suo, " già previsto in parte dal Lamarck ": la funzionalità; formulando così il suo pensiero: " La funzione è certamente la stessa attività dell'organo che la esegue; ma, in quanto funzione, si può supporre che, con le fasi evolutive del regno organico, e con le molteplici relazioni col mondo esterno, e col bisogno dell'adattamento, certe funzioni perfezionino se medesime, perfezionando e differenziando l'organo ad un tempo ".

E, se in questo discorso affermava che tutto, nel mondo fisico, nel mondo morale, nel mondo sociale, accade per evoluzione e terminava col motto, che divenne anch'esso famoso, " o evoluzione o miracolo ", questa evoluzione non era davvero cieco meccanismo, ma progresso, incremento continuo e logico del reale, che mette capo alla storia, perpetuo " dramma " umano, in cui il Tommasi hegelianamente concepisce il tramonto delle nazioni, anche poteuti e civili, come incapacità di adattarsi al nuovo ambiente morale, a cui via via perviene l'umanità, quando un nuovo popolo crei " un nuovo principio, come un nuovo organo, che risponde alla fase storica " in questa evoluzione dello spirito, che, a differenza dell'evoluzione della natura, " non può aver limiti ".

---

1 Vedi il resoconto dato dal giornale di Napoli *Il Piccolo*, la sera della commemorazione, riferito nel cit. *Rinnov. d. med.*, pp. 317-8: " ... A discorso compiuto, il prof. T. ha avuto una vera dimostrazione; era febbre, era frenesia, era delirio: magnifico spettacolo quella folla enorme che plaudiva, che erompeva in un evviva strapotente, e quella canizie, fatta grande da una vita spesa in prò della scienza, dell'umanità, inchinarsi reverente, tremante per l'emozione... ".

19. — Così anche lo spirito del Tommasi trionfava dei preconcetti della nuova dottrina, e testimoniava, con l'esempio, l' insufficienza di essa. Simigliante in ciò al Villari e al Gabelli; coi quali, piace notarlo, ebbe comune una dote, che diventò ben presto assai rara tra i positivisti italiani: la dote di scrivere italianamente, con chiarezza e con sincerità. Ma superiore al Villari e al Gabelli, e di gran lunga, per l'energia dello stile, sempre argutamente conciso e rapido, benchè colorito e frequentemente commosso; uno insomma dei più felici scrittori nostri di cose scientifiche.

CAPITOLO III.

PASQUALE VILLARI E ARISTIDE GABELLI.

1. — Il Villari (1820-1918) cresciuto alla scuola di Francesco de Sanctis, ebbe anche lui da giovane i suoi entusiasmi hegeliani. E quando nel 1850, dispersa quella scuola, egli s'era recato a Firenze a imprendervi i suoi studi sul Savonarola, scriveva allo Spaventa: " Tu hai bisogno ora di gettarti nella infinità del pensiero, e gustare nuovamente la coscienza della tua grandezza. Qualunque sia il mezzo, qualunque sia la povertà che tu debba sopportare; purchè ti lascino pensare, purchè ti lascino riconciliare con te medesimo, tu devi esser contento. Se i tuoi amici, se altri italiani ti aiutano, tu puoi far loro intendere che tu profitti dei loro aiuti per fare quello che essi non potrebbero fare; toccherai la tua fronte, e dirai come Andrea Chénier: — Se tu riesci nella tua impresa, chi potrà credere di averti aiutato abbastanza? — Fare intendere Hegel all'Italia, vorrebbe dire rigenerar l'Italia. Io per me credo che, se tu cominci, vedrai sorger per via elementi di una vita che non aspettavi.... Camillo De Meis ti potrà dire che entusiasmo producevano le parole di De Sanctis, quando egli spiegava qualche pagina

della Estetica di Hegel [1]. Ha fatto lezione per moltissimi anni: i suoi giovani parlano solamente di quel tempo in cui si spiegava Hegel. È un sistema quello, che, una volta inteso, si impadronisce di tutte le cognizioni di un uomo, di tutte le azioni, di tutta la vita! ".

E ripeteva con pari calore quello che era il programma dell'hegelismo dello Spaventa (e che si trova accennato in uno scritto giovanile del fratello dello Spaventa, Silvio): ristaurare per mezzo di Hegel la coscienza filosofica italiana, che nelle dottrine dei filosofi del Rinascimento non era sostanzialmente diversa dalla moderna europea: " In Italia non si è ancora visto un simile fatto, e ve ne è bisogno; senza filosofia non si può diventar nazione, e filosofia italica oggi non v'è, nè vi è speranza, se qualche giovane ardito non si spinge innanzi: ardisci.... L'Italia non deve correre dietro alle pedate di nessuno, ha bisogno di trovare un sistema che rappresenti tutta la sua nazionalità, che raccolga quanti elementi di vita sono in tutta la penisola; ma, prima di tutto, ha bisogno di ritrovare la coscienza di se medesima, ed a questo nessun sistema è più capace dell'hegeliano.... Lascia che i nuovi accademici si beino della loro grandezza... tu veglia e trova la via. Quando griderai *eureca*, si sveglieranno e seguiranno le tue pedate " [2].

---

1 All'*Estetica* di Hegel, nota allora a Napoli per la traduzione francese del Bénard (incominciatasi a pubblicare nel 1840) si riferiva anche LUIGI LA VISTA, l'amico del Villari, intorno al 1846, scrivendo: " La critica è intollerabile, quando ragiona; ma la critica è lo specchio dell'arte, quando ne riflette la bellezza e il sentimento. Leggendo Hegel, mille volte ho provato ciò che si suol provare leggendo Leopardi e Dante ". *Mem. e scritti*, Firenze, 1863, p. 96.

2 Lett. pubb. da B. Croce in S. SPAVENTA, *Dal 1848 al 1861, lettere, scritti, documenti*, Napoli, 1898, p. 66 n.

2. — Tracce di questo primo orientamento filosofico del Villari si possono scorgere in un suo opuscolo pubblicato a Firenze nel 1854: *Sull'origine e sul progresso della filosofia della storia*. Ma non v'ha dubbio che la lontananza dagli amici napoletani della prima giovinezza, gli studi storici ai quali si applicò in Toscana, l'influsso esercitato sul suo spirito da Gino Capponi, che vi godeva allora grandissima autorità e impersonava degnamente le tendenze positive, storiche, antispeculative dello spirito toscano, dovettero ben presto spegnere in lui ogni ardore per la filosofia hegeliana. Non ci fu bisogno di critica: perchè non erano propriamente convinzioni che si dovevano spiantare dal suo cervello, ma era un sentimento d'entusiasmo, nato da comunanza di studi con giovani amici entusiasti di Hegel, destinato naturalmente a essere smorzato da nuovi interessi, da nuove preoccupazioni, che il nuovo ambiente e i nuovi studi venivano a promuovere in lui. Hegel realmente egli non l'aveva mai studiato. Quindi non dovette durar fatica a dimenticarlo. Quello che nel suo hegelismo ei ci aveva messo effettivamente di suo, la foga del sentimento, quello, com'era naturale, rimase, anche dimenticato Hegel: onde un puro toscano non gli è mai riuscito di diventare. Quella stessa qualità del suo ingegno, che gli rese facile l'adattamento al nuovo clima spirituale, reagì al clima stesso, e conservò nel Villari toscano il Villari meridionale.

Il Villari è stato sempre un grande entusiasta: e di qui forse tutti i difetti e i pregi de' suoi scritti, che si leggono tutti molto volentieri, quand'anche sia troppo visibile la povertà logica del pensiero che c'è dentro. L'entusiasta, infatti, non cerca tanto la logica, che per molti è soltanto la via dello spirito, quanto il sentimento, che è la meta: o meglio, quello che desta il sentimento, la vita piena dello spirito: la virtù, la bellezza, la scienza. Mostrategli un'opera di alto

valore umano, e lo vedrete vibrare simpatizzando e plaudendo. Tutte le corde sane dell'anima umana son pronte a suonare in lui, appena toccate: e non c'è nobile idealità che non susciti in lui ammirazione e un impeto di eloquenza. L'entusiasta però non va oltre quest'ammirazione sentimentale ed estetica, la quale suppone già conquistate le vette della umana spiritualità. A conquistarle da sè con l'azione, con lo sforzo perseverante e metodico del volere e dell'intelletto, egli non pensa; perchè lo sforzo supporrebbe un certo limite all'ottimismo dell'entusiasta. Per lui la verità non è quella che si vien conoscendo, ma quella conosciuta: e non rimane da fare che godere del suo possesso. Magari alla verità conosciuta un genio ne potrà aggiungere parti nuove; ma ei non sospetta che ogni nuovo progresso del pensiero è fatalmente la morte, o, se si vuole, la trasfigurazione di tutta la verità precedentemente conosciuta. Onde il passato non si possiede se non riconquistandolo a volta a volta perennemente. No, la verità è, p. es., Hegel, e la sua Estetica, quel pensiero lì, che s'impadronisce di tutto l'uomo e lo costringe a batter le mani.

Una verità come questa è evidente che non è una verità, ma piuttosto un atteggiamento soggettivo dell'uomo verso di essa. Infatti, in questo caso, il contenuto della verità può variare, e quell'atteggiamento resta. Ogni uomo che possieda davvero una verità, non può possedere che quella; e non può esser d'accordo con chi affermi una verità, che sia la negazione della sua: perchè ogni uomo ha la sua. L'entusiasta invece s'accorda facilmente volentieri con tutti, poichè una sua verità egli propriamente non l'ha: ed ha invece quella disposizione comune a tutti gli uomini, onde ciascuno di essi ama il suo vero, che è tale soltanto se è tutto il vero. L'uomo che ha tale verità, l'uomo logico, difficilmente se ne stacca, e soltanto per abbracciarne una più comprensiva,

in cui la prima è slargata e arricchita. L'entusiasta, indifferente alle forme specifiche e concrete, si volge dall'una all'altra di esse, con grande facilità, poichè in tutte ritrova quello che a lui preme: quel non so che divino, che è proprio d'ogni più povera forma d'umana spiritualità. Scarso in lui, dunque, il ragionamento, e ricco il sentimento. Ma non il sentimento che è bisogno di vita e pungolo a sempre nuova attività, ma il sentimento che è gaudio della vita vissuta, e che dello stesso dolor della vita, in quanto anch'esso vissuto, fa materia di appassionato godimento estetico. Nel Villari è frequentissima la ricerca dell'aneddoto commovente, del motivo patetico, che vale allo scrittore assai più d'ogni più lucida dimostrazione intellettuale.

3.— Un entusiasta di questa fatta è per natura idealista: perchè la sua realtà non può essere se non la vita degli ideali, in cui lo spirito ritrova se stesso e s'esalta raccogliendosi nella sua medesima intimità. Rileggete i ricordi giovanili sparsi dal Villari nelle commemorazioni di Luigi La Vista, di Francesco de Sanctis, di Domenico Morelli; e vedrete quale fosse appunto allora il suo idealismo: un amore spontaneo ed ingenuo degli ideali, che sono lo spirito stesso dell'uomo. E quella giovinezza non si spense mai nell'animo del Villari, perchè era la sua natura: " Se un momento sventola di nuovo innanzi ai tuoi occhi la vecchia bandiera — diceva nel 1888 a un vecchio compagno di scuola di quegli anni già lontani — e si tratta di difendere la verità negata o la giustizia conculcata, tu salti subito quaranta anni indietro, e ripigli il tuo antico vigore: la tua voce, la tua parola risuonano da capo come nei giorni in cui tanto ti applaudivano "[1]. Così ha fatto sempre anche lui. La verità,

[1] La lettera ad A. C. DE MEIS premessa a *La giovinezza di F. de Sanctis*, frammenti autobiogr. pubbl. da P. VILLARI, Napoli, Morano, 1889.

la giustizia, la patria, la madre, il dovere, il disinteresse, il sacrifizio, l'umanità, la libertà, ogni cosa santa e bella gli ha dato sempre un'onda d'entusiasmo, gli ha fatto risentire l'antico vigore e inspirato un forte accenno di commozione e di esaltamento morale: l'ha rifatto sempre idealista. Le sue *Lettere meridionali* (1875), i suoi studi sulla *Sicilia e il socialismo* (1895), i *Nuovi problemi* (1899) [1] avvertiti dopo i moti del 1898 hanno la loro radice e la ragione del loro valore morale — che è il loro maggior valore — in questo ingenuo idealismo del Villari, che potrebbe definirsi: l'idealismo degli entusiasmi; il cui appagamento, per ciò che riguarda la scienza, consiste, non nella ricerca scientifica, bensì nell'appassionamento immediato per ogni forma di verità,

Il Villari, dunque, a contatto con lo spirito antispeculativo e storico, moderato e conciliativo dei toscani. non dovè durar fatica a dimenticare Hegel, ed abbracciare l'onorata e gloriosa tradizione galileiana, del metodo positivo e d'osservazione in ogni ordine di scienza, dell'ideale perciò di una scienza che, attenendosi all'osservabile, cioè all'empirico, non avesse adito nel campo metafisico, proprio delle credenze religiose; pronta pertanto ad accordarsi con la religione, riconosciuta d'altronde, teoricamente e storicamente, fondamento unico d'ogni moralità e d'ogni sana e forte vita politica. Si sa come tutta la cultura toscana di tra il '20 e il '60 si compendia nel movimento che ha per suo editore il Vieusseux, con l'*Antologia* prima e poi con l'*Archivio*

---

[1] Tutti questi scritti sono raccolti nel vol. *Scritti sulla questione sociale in Italia*, Firenze, Sansoni, 1902. Un'accuratissima bibliografia del Villari è nell'opuscolo di F. BALDASSERONI, *Pasquale Villari, profilo biogr. e bibliografia degli scritti*, Firenze, tip. Galileiana, 1907.

storico italiano; e il suo maestro in Gino Capponi; avverso alla filosofia, quanto portato verso il sapere positivo, agli studi economici, sociali, storici, pedagogici, sperimentali: amico alla libertà, ma ad una libertà all'antica e alla fiorentina, alleata cioè della religione, guelfa ancora dopo la Rivoluzione francese. A Firenze, è vero, c'era pure, venerato, il fiero ghibellino Niccolini: ma era un solitario; e la Firenze intellettuale e morale era del marchese Gino. Di lui non c'era ragione che non fosse presto anche il Villari.

Il quale per altro non s'adattò al nuovo ambiente, come ho detto, senza reagire. Per la stessa ragione, per la quale a Napoli poteva essere stato hegeliano, qui doveva essere galileiano e moderato neo-guelfo. Ma galileiano e neo-guelfo idealista. Quel suo spirito pronto agli adattamenti e alle simpatie restava sempre disposto agli entusiasmi idealistici, che sono qualche cosa di diverso e inconciliabile con lo spirito galileiano e neo-guelfo. La realtà del galileiano è la realtà empirica, constatabile e misurabile: strumenti, l'esperienza sensata e le matematiche, con cui non sarà dato mai di cogliere la virtù, la bellezza, la scienza, lo spirito. La realtà, del pari, del neo-guelfo, non è propriamente la realtà religiosa nella sua pura intimità, che sarebbe una realtà idealistica, ma la religione in quanto chiesa, istituzione, fatto storico, anch'esso osservabile, come la lampada che oscilla nel Duomo o i gravi che cadono dalla cima del campanile di Pisa. L'idealista non s'interessa per questa specie di realtà; al di là dell'osservabile, del fatto, della istituzione, cerca la realtà viva che ne è radice, ossia lo spirito: e, invece della chiesa di Alessandro VI, trova Savonarola [1].

[1] [Più adeguato apprezzamento del pensiero del Capponi e della sua scuola è ne' miei studi sulla cultura toscana nel sec. XIX pubblicati nella *Critica*, 1916-1920].

4.— Chi studii da questo aspetto la produzione letteraria del Villari troverà forse in questa sua intima contraddizione il segreto dello scrittore. Nella storia della filosofia o della cultura filosofica italiana, alla quale pure il Villari appartiene, cotesta contraddizione ci serve a lumeggiare il posto che egli vi occupa, e col valore de' suoi pochi scritti strettamente filosofici, il motivo dell'efficacia innegabile che essi tuttavia esercitarono nel primo periodo del positivismo italiano. Di quello più noto *La filosofia positiva ed il metodo storico*, che fu materia d'una prolusione letta dal Villari al principio del suo primo corso di storia (1865-66) nell'Istituto superiore di Firenze [1], ricordammo il giudizio recato dall'Ardigò. Ma realmente, quando venne in luce incontrò tanti contradittori e sollevò così importanti discussioni, che non gli si può negare un'importanza storica. Se ne occupò subito il Mamiani, difendendo i diritti del suo platonismo contro la nuova filosofia positiva. L'anno appresso ne scrisse il Fiorentino; e poi lo Spaventa e il De Meis, e più tardi anche il Tocco [2]. Se, per il tempo in cui venne pubblicato,

---

[1] Pubblicato nel fasc. di gennaio 1866 del *Politecnico*; poi ristampato con una poscritta nei *Saggi di storia, di critica e di politica*, Firenze, 1868 e nel volume: *Arte, storia e filosofia*, saggi critici, Firenze, Sansoni, 1884 (che io citerò).

[2] MAMIANI, *Del Kant e della filosofia platonica*, nella *N. Antol.*, 1866, vol. III, pp. 433-61; FIORENTINO, *Del positivismo e del platonismo in Italia*, nella *Riv. bolognese* del '67 (rist. in *Scritti vari*, Napoli, 1876, pp. 496-529); SPAVENTA, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, lettera al prof. A. C. DE MEIS nella *Riv. bol.* del maggio 1868 (rist. in *Scritti filosofici*, ed. Gentile, pp. 291 sgg.); A. C. DE MEIS, *Dopo la laurea*, Bologna, Monti, 1868-69, *passim*. TOCCO, *Studi sul positivismo*, nella *Rivista contemp.* di Torino, giugno-luglio 1869.

In senso opposto ne scrisse A. GABELLI, *L'uomo e le scienze morali*, Milano, Brigola, 1869; ed altri (v. BARBAGALLO, *L'opera del prof. Vil-*

lo scritto del Villari (che ancora non aveva dato in luce nessuna di quelle opere storiche di polso, onde acquistò poi tanto nome e autorità) non avesse avuto un significato, non sarebbe possibile spiegarsi il gran caso che allora ne fecero anche gli scrittori più seri di filosofia. E l'importanza di esso mal s'intenderebbe guardando alla tesi che vi si sostiene, e al modo che v'è sostenuta. Ma bisogna ricordarsi che in quegli anni appunto s'era levata in Germania la rivolta degli schiavi contro la metafisica; e l'invito di tornare a Kant suonava appunto nuova recisa negazione d'ogni filosofia speculativa e relegazione d'ogni sapere scientifico dentro i cancelli della esperienza; e in Francia col Littré, col Taine, col Renan venivano trionfando, più o meno modificate, le idee del primo indirizzo del Comte. Cresceva ogni giorno la fama della *Logica* del Mill; i progressi delle scienze empiriche accreditavano il naturalismo; mentre in Italia scemava sempre più l'interesse filosofico suscitato dai grandi sistemi della prima metà del secolo, e sfruttato dagli stessi hegeliani di Napoli, che solo attaccandosi a quelli per criticarli e correggerli poterono attirare una certa attenzione. Il positivismo, insomma, già formulato dal solitario Cattaneo, bandito dagli scienziati, batteva alle porte. Perchè fosse ammesso nella cultura italiana occorreva soltanto che se ne facesse annunziatore e banditore uno scrittore facile e facondo.

5.— Quindi la fortuna dell'articolo del Villari. Il quale, rifacendosi dal Comte, dichiarava bensì che egli non intendeva

lari quale filosofo e teorico della storia e quale storiografo, Catania, 1901, pag. 9, n. 2).

Una critica, giusta nel fondo, ma esagerata nella forma e alquanto unilaterale di quello scritto e del Villari, in generale, come filosofo, è l'articolo di GIULIANO IL SOFISTA (G. Prezzolini), *Pasqualino,* nel *Leonardo* dell'aprile 1905.

" parlare delle opinioni di alcun filosofo particolare; ma piuttosto dell'indirizzo generale che ha preso la filosofia positiva ". E stretto il molto in poco, l'indirizzo generale, sarebbe questo: che, successo al periodo teologico del sapere, il periodo metafisico o scolastico, da questo secondo periodo infecondo, in cui sistemi succedono a sistemi per abbracciar l'Assoluto, che non si afferra mai, si cominciò ad uscire con Galileo, che sottrasse alla metafisica la natura, rinunziando alla ricerca delle essenze. e riducendo l'investigazione scientifica alla ricerca dei fatti e all'induzione delle leggi, per mezzo del metodo sperimentale e matematico. Ma, dopo le scienze naturali, è venuta oggi la volta delle scienze morali: redenta la natura, bisogna redimere l'uomo. Il metodo non può essere al tutto identico. " Il metodo dipende grandemente dalla varia indole delle scienze, e il credere di potere applicare i numeri e le formole alle passioni del cuore umano o alle idee, alle ispirazioni del nostro intelletto, mostrerebbe un'assoluta ignoranza della natura umana e della natura del pensiero ". Nè matematica, nè esperimento. Perchè non c'è esperimento possibile che possa controllare una definizione metafisica. Pure una rivoluzione nelle scienze morali simile a quella operata da Galileo per le naturali, è possibile se si adotta un metodo analogo a quello di Galileo, a' nostri giorni inaugurato a un tratto contemporaneamente in molte scienze, e seguìto dapertutto con ottimi frutti.

La filosofia mira, innanzi tutto, alla conoscenza dell'uomo. Essa trova in noi delle facoltà, delle idee, una ragione che obbedisce a certe leggi, e fa di tutto ciò uno studio. Se non che, usata a cercare la essenza e la prima ed eterna ragione di tutto, ha una grande tendenza a mettere l'uomo come fuori dello spazio e del tempo. Ciò che noi vediamo nel mondo, sono società, popoli, individui, che si trasformano, mutano ogni giorno. Ma la filosofia ha creduto che, trascurando questo studio del contingente e del mutabile, si possa riuscire meglio a conoscere l'uomo, e s'è grandemente ingannata. Come volete conoscere la natura di questo essere, che muta continuamente, senza nulla sapere delle leggi che regolano queste sue inevitabili mutazioni?

Tralasciamo dunque l'essenza, e studiamo l'uomo nelle condizioni in cui soltanto è dato di osservarlo. Volete indagare l'idea del bello? Mettete da parte gli eterni volumi che v'hanno scritto sopra i filosofi, senza riuscire a mettersi d'accordo tra loro, e cercate (dice il Villari con frase hegeliana) le manifestazioni sensibili dell'idea del bello nella storia: le vicende dell'arte " i fenomeni storici e sociali ", in cui si rispecchia la natura di quella tale idea. Cotesto " è un mondo sensibile, reale, che voi potete osservare, studiare, esaminare, classificare, come fate di tutte le opere della natura ". Che cosa è il giusto? La metafisica non ha saputo dircelo. " Pure questa idea del giusto noi l'abbiamo e l'hanno tutti i popoli; accettiamola dunque come un fatto, e studiamola come si studiano le forze della natura ". Non si avrà la filosofia del diritto, ma si avrà la scienza del diritto, qualcosa di meno ambizioso, ma di più sicuro perchè più certo. Che è Dio? Al solito: studiate la storia: " non avrete l'assoluta e piena conoscenza di Dio, cosa a cui avete per ora rinunziato; ma potrete sperimentare e provare storicamente, come l'idea di Dio è nata non già in voi ma nell'uomo; come risplenda, come s'offuschi e che conseguenze porti nella civiltà dei popoli questa vicenda continua ". Altrettando dicasi della linguistica. Insomma, il Villari ripete, tal quale, ciò che aveva detto dal 1857 in poi Carlo Cattaneo: il metodo storico assunto agli onori di metodo filosofico; la realtà eterna barattata con la transeunte, che l'osservazione storica esibisce: con quelle conseguenze che additammo già a proposito dei progressi della linguistica, vantati anche dal Cattaneo.

6. — Il Villari bensì, da quell'ingenuo idealista che è, sente alquanto oscuramente che il baratro è illusorio, e che, quando tutta la storia è fatta, resta pur sempre il problema

metafisico; che anzi la storia suppone quella metafisica, alla quale la nuova filosofia si propone di sostituirla. Quindi nel suo scritto riserve e limitazioni, che suscitarono le proteste e i rimproveri degli schietti positivisti francesi, scolari del Comte [1]. Il positivismo, dice il Villari, non è un sistema, ma un metodo. Non risponde a tutte le domande, ma addita soltanto la via per cui è dato ottenere risposte certe, ma piccole. Egli ondeggia, in verità, tra l'idea d'una assoluta irriducibilità del problema filosofico al problema storico o positivo, e l'idea d'una progressiva adeguazione del sapere scientifico ottenuto col metodo positivo alla filosofia. Una volta dice, che, " per ora ", la scienza non può darci il sistema dell'universo; un'altra, che questo sistema la scienza non potrà darlo mai: trattando quindi la metafisica, ora come gruppo d'ipotesi controllabili scientificamente, o almeno utili a riunire temporaneamente i fatti già conosciuti, ora come qualche cosa di rispondente a tutt'altro bisogno spirituale da quello che fa nascere la scienza. Ad ogni modo, ammette, e contro gli scolari del Comte torna a difendere, la legittimità di una metafisica: " Certo non è sperabile ", egli dice, " che l'uomo smetta di chiedere a se stesso, anche dopo i progressi del positivismo: che cosa è lo spazio? che cosa è l'infinito? che cosa è Dio? è immortale la mia anima? che sarà di me nell'altra vita? ". E perchè non è sperabile? Il perchè il Villari non può dirlo: ma intanto per lui è certo che

sebbene a tali domande non si possa rispondere scientificamente, esse tormentano pur sempre il nostro spirito. Vi è al di fuori o, se volete, al di

---

[1] Vedi la recensione che dell'art. del Villari fece il collaboratore del Littré G. WIROUBOFF nella *Philosophie positive* (fascicolo di settembre-ottobre 1867): alla quale rispose il Villari nella ristampa del suo scritto nei *Saggi* del 1868. Vedi la *Poscritta* in *Arte, storia e filos.*, pp. 491 s.

sopra della realtà, un ideale che ci ondeggia confusamente dinanzi, senza mai abbandonarci; che ci alletta e ci sprona a sempre nuove ricerche; che è come la vita della nostra vita, e ci fa sempre sperare di varcare i limiti della nostra natura.

7.— Ecco il Villari, l'entusiasta, l'idealista che ritrova se stesso in fondo al positivismo. L'ideale è messo bensì fuori della realtà; ma rimane intanto la vita della vita. Gli si correrà sempre dietro, senza raggiungerlo mai; si sentirà forse, più che non s'intenderà; ma l'uomo è così fatto da non poterne fare a meno, di questo ideale, da doverlo inseguire perennemente con la metafisica, con la poesia, con la musica, con la fede. È evidente che la realtà del Villari non è quella che egli ama battezzare realtà, ma questa immortale aspirazione, che nessuna scienza positiva può appagare. E perchè poi la prima meriterebbe essa sola il nome di realtà? Il Villari si prova varie volte a dire questo perchè: ma è anche ovvio che egli non si preoccupa gran che di trovarlo, e che non ne sente affatto il bisogno. Nessuna critica, nessuno sforzo per costringere la realtà che è oggetto della conoscenza dentro i limiti del relativo. " Come fate ", si arrischia a chiedere una volta, " come fate a vedere se tutto ciò che trovate nella vostra coscienza e nella vostra ragione ha fuori di voi un valore obbiettivo, reale, non è insomma una illusione della vostra mente? ". Ma che risponde a questa domanda? " Qui è il punto fatale della filosofia, qui è dove tutti i sistemi fanno naufragio ". E ricorda Kant, e la sua conclusione: " che la ragione è impotente a dimostrare il valore obbiettivo delle sue idee ". Dunque, se non " possiamo scoprire un modo per passare dal me al fuor di me ", lasciamo la filosofia che indaga le idee, e invece di studiare, poniamo, l'idea del bello, studiamo le statue greche e romane. " Non sono esse qualche cosa che potete vedere, toccare, sentire? ". E questo è

tutto! Le idee non hanno obbiettività di sorta: dunque, restringiamoci ai fenomeni dell'esperienza. Ma questo stesso è fugacemente accennato tra gran confusione di idee e ignoranza di storia. Basti osservare che le idee schiettamente soggettive di Kant non comprenderebbero punto il bello: di cui come principio trascendentale il Kant ammette benissimo una scienza legittima (che è la critica del giudizio). Che se per idee si vuol intendere la conoscenza in genere, allora la soggettività di esse non tocca soltanto l'idea del bello, ma perfino tutte le particolari idee corrispondenti a tutte le particolari statue che mai furono e saranno: e tanto ne verrebbe scossa la filosofia dell'arte, quanto la stessa storia dell'arte. E il metodo positivo non avrebbe come aiutarci al desiderato tragitto dal me al fuor di me.

8.— Tant'è, per la critica della conoscenza richiesta dal positivismo possono bastare anche i vaghi cenni poco concludenti del Villari. Il quale, però, come dicevo, non si contenta di postulare la metafisica al di là della storia, ma la chiede anche al di qua. Ossia, mostra bene di sentire che non è possibile la storia o il cosiddetto metodo storico, se non precede un concetto di ciò di cui si vuol fare la storia. E perciò dice:

Fino a che nella storia non avete cercato che fatti, e dallo spirito umano non avete potuto cavare altro che speculazioni, non mai riscontrate coi fatti, aveste da un lato puro empirismo, e dall'altro una filosofia scolastica. Ma ora che il Vico ha trovato che le leggi del mondo delle nazioni sono le leggi stesse dello spirito umano, il quale ha creato questo mondo sociale, voi potete avere da un lato la scienza storica, e da un altro lato la scienza provata e dimostrata dell'uomo. Infatti, se la storia vi dà come il mondo esterno, sul quale sperimentare ed accertare le induzioni della vostra psicologia; questa, a sua volta, diviene una fiaccola che illumina la storia.

Dov'è chiaro che la storia, per se stessa, senza la fiaccola di un apriori è buia per modo da non servirci a

nulla nell'investigazione della realtà, anzi da non potersi investigare nè anch'essa.

9. — Contro le negazioni, perfettamente logiche degli scolari del Comte, che oltre il fatto non vedevano nulla, e l'assoluto risolvevano nel constatabile e nel prevedibile, l'istinto idealistico del Villari gli suggerisce: " Non ci vuol molto a capire, che questa maniera di filosofare, negando perfino l'esistenza possibile delle verità di cui la metafisica si occupa, ricade inevitabilmente nel materialismo, e finisce col perdere ogni originalità [1] ".

Eppure quella era la posizione speculativa, coerente e coraggiosa, del positivismo. O la realtà è il fatto, o la realtà trascende il fatto: se lo trascende, la scienza non può essere che metafisica. Se la metafisica non coglie la realtà, è segno che questa è quel fatto stesso, che la metafisica trascende. E allora oltre il fatto non c'è nulla, e il materialismo è inevitabile. È troppo chiaro infatti che quella storia che il Villari concepisce come illuminata da quella tale fiaccola, è tale storia trasfigurata, da non esser più storia di fatti che s'impongano al pensiero, ma storia pensata, e cioè pensiero. Sicchè per esser positivista bisogna ben guardarsi dal metodo storico, e dal positivismo! " Oggi sono pur molti in Europa ", conchiudeva il Villari oontro i redattori della *Philosophie positive*, " coloro che, pronti ad accettare alcune verità fondamentali del positivismo, preferirebbero respingerlo affatto quando uomini autorevoli ed illustri, come gli scrittori della

[1] Cfr. p. 462: " Noi però non vogliamo tener dietro a tutte le opinioni personali, ed a tutte le esagerazioni... Vi sono, è vero, alcuni i quali, dopo aver detto che la scienza, per ora, non può conoscere altro che i fatti e le relazioni di questi fatti, ovvero le leggi, dicono che tutto il resto è illusione, che le idee astratte sono sogni, ecc. Ma essi ricadono allora, per un altro verso, in quella metafisica scolastica che vogliono combattere ".

Rivista, continuassero a dir loro: o tutto o nulla ". Ora appunto non c'è posizione filosofica che non importi questo *aut-aut*. E la pretesa del Villari di sfuggirvi dimostra che il suo positivismo era tutto estrinseco e soltanto formale. Chè attraverso la veste positivistica della moda trasparivano troppo visibilmente le naturali tendenze idealistiche dello scrittore.

10.— In questa viva contraddizione egli rimase nella sua lunga carriera letteraria: nella quale quasi mai dopo lo scritto del '66 gli avvenne di affrontare quistioni strettamente filosofiche; ma non tralasciò occasione di richiamare e ribadire le idee gettate in quello scritto, e che con viva compiacenza ha visto poi prevalere negli studi italiani. Di contro alle dichiarazioni di metodo è sempre saltato fuori quel tale idealismo, ora per criticare l'estetica del Taine, ora per inneggiare al valore morale del Savonarola, ora per tormentarsi intorno al problema della grandezza di quello spirito, in cui par sospeso ogni senso morale, qual è il gran Machiavelli, ora per ricondannare contro tentate riabilitazioni di qualche critico sofistico il Valentino o Maramaldo, ora per difendere, paladino instancabile, la nobile idea dell'italianità degl'italiani fuori d'Italia, ecc. ecc.; facendosi amare per tutte le idealità agitate sempre con calore e con fede innanzi alle menti dei giovani. Positivismo storico? Si rilegga il saggio sul Buckle, e veggasi come esso si ribelli alla concezione positivistica di quei tali fatti visibili, tangibili, constatabili, a cui rimandava come a sola tavola di salvezza il critico della soggettivistica metafisica:

Ciò che ad uno stesso fatto materiale può dare un valore morale assai diverso ciò che lo rende **umano**, è quello che sempre sfugge alla statistica, e che costituisce invece l'essenza della storia, la quale s'occupa di fatti, certamente; e però la statistica è utile, anzi necessaria; **ma non in quanto**

sono semplici fatti, bensì in quanto sono fatti umani, morali, e però la sola statistica le è insufficientissima. Innanzi a questa una frase si distingue da un'altra solo pel numero delle parole, delle sillabe, delle lettere che la compongono. Innanzi alla storia una frase può essere un suono vuoto, che si confonde con milione di altri, o può invece rivelare un carattere, decidere i destini di un uomo, di un popolo. ..... Al Buckle sembra che i fatti individuali abbiano poco valore per la storia, la quale deve, secondo lui, occuparsi solo di fatti generali, quasi che questi non derivino da quelli, quasi che, a lor volta, i fatti individuali non siano assai spesso la personificazione dei generali. ..... Se isoliamo i fatti della storia dalla catena ideale di cui fanno parte, dall'atmosfera in cui vivono e da cui ricevono il loro essere, dalla relazione che hanno con noi, essi possono avere ancora un significato per la statistica, ma non ne hanno più alcuna per la storia.

Una storia così concepita, come pervasa dallo spirito e vivente in un tutto organico, non è certo la storia del positivismo, che è per sua natura meccanico e atomistico. È la storia dell'idealismo.

11. — Una contraddizione simile può vedersi nel positivismo, inteso anch'esso più come metodo che come dottrina, di Aristide Gabelli, il geniale pedagogista di Belluno (n. il 22 marzo 1830, m. il 7 ottobre 1891) [1]: uno degli scrittori più efficaci di cose morali, che ci siano stati in Italia nella seconda metà del secolo XIX. I suoi primi scritti sono del 1865 e del 1866.

Nello stesso *Politecnico* di Milano pubblicò nel '66

[1] Per la sua biografia vedi oltre la necrologia di E. MASI nella *N. Antologia* del 16 ottobre 1891; F. GNESOTTO, *A. G.*, Commemorazione, Padova, Drucker, 1893; A AMATI, *A. G.*, Studio biografico, Padova, Drucker, 1893; nonchè la sua raccolta postuma di *Pensieri, con framm. di autobiogr.* a cura di E. TEZA, Padova, Drucker, 1892. Per la sua filosofia, oltre il libretto dell'ESPINAS, *La philosophie expérimentale en Italie*, Paris, 1880, pp. 69-77 (dove si parla anche del Villari) lo scritterello del PIETROPAOLO, *Il positivismo naturalistico di A. G.*, in *Riv. di filos. scient.*, X, 189 sgg. [e ora la pref. del CREDARO alla 3ª ed. de *L'uomo e le scienze morali*, Torino, Paravia, 1915].

una memoria *Sulla corrispondenza dell'educazione colla civiltà moderna*, e un *Saggio sulla filosofia della volontà*. Ma i suoi pensieri si organizzarono nel libro *L'uomo e le scienze morali*, venuto in luce nel giugno 1869. Dello spirito con cui lo scrisse, è documento una lettera scritta dall' autore, il 3 aprile dell'anno dopo, ad Alessandro Paoli, che avevagli inviato una sua *Introduzione alla logica* [1], fondata anch'essa sugli ammaestramenti metodici del Galilei: e parve al Gabelli di scorgervi lo stesso " modo di vedere sostanziale " del suo libro:

Poichè, da un lato, a quello che diciamo, crediamo con ferma fede, e, dall' altro, fino al presente non siamo tanti in Italia a pensarla così, mi pare utile e piacevole insieme di conoscerci, di accostarci, di sostenerci e incoraggiarci a vicenda. Io ho il più sicuro convincimento che dove si fanno le cose male, ciò significa che si pensa male. In altre parole, io credo che in Italia tutto sarebbe condotto meglio, solo che meglio si sapesse pensare. Perciò mi pare che non ci sia prova più manifesta della debolezza e povertà nostra, di quell' infelice filosofia, nata dalla teologia e della scolastica, che s' insegna con tanta prosopopea nelle scuole e che ha avuto ed ha tanta parte in quel fatale indebolimento del buon senso, di cui siamo ogni dì testimoni. Il dogmatismo sentimentale ci ha annebbiato la vista in guisa, da farci parer nuove, rivoluzionarie, audacissime le dottrine di Galileo; il quale, mentre per la fisica e la meccanica, per il progresso fatto da queste dopo di lui, ne sa meno di uno dei nostri scolari, pel modo di pensare è ancora troppo moderno, e non ha trovato una generazione che lo comprenda. Perciò ella fece benissimo appoggiandosi sopra tutto a lui, ch' è il Cristo della ragione, che perciò, come Cristo, deve aspettare i credenti nel corso dei secoli [2].

12. — Era, come si vede, una specie di setta religiosa che si voleva fondare: e al Gabelli pareva d'essere addirittura

---

[1] Firenze, Le Monnier, 1869.

[2] Lettera pubbl. nelle note al volume del prof. A. PAOLI, *La scuola di Galileo nella storia della filosofia*, Pisa, Vannucchi, 1897, p. CCXX.

l'iniziatore d'una rivoluzione intellettuale. Il suo libro invece non era altro che un saggio piuttosto popolare di morale utilitaria e di conseguente pedagogia morale e giuridica: confortato da alcune osservazioni di metodo scientifico ossia di filosofia positivistica. Comincia dal dimostrare la parte che spetta nelle affezioni umane all'amor di sè, cioè all'egoismo, tanto combattuto da chi non sa che " l'uomo, perchè solamente lo si chiami diverso da quello ch'egli è, non muta punto ". Pel Gabelli, " questo temuto e calunniato amor di sè, che nessuno vorrebbe trovar negli altri nè confessar di se stesso, ma che vive ed arde egualmente in tutti, è il foco dell'umana sensibilità. Da lui nascono e da lui si alimentano i uostri affetti e le nostre passioni per lui brillano di luce inestinguibile le speranze, e ci allettano i desiderii e il ptacere "[1]. Senza l'amor di sè, l'uomo sarebbe condannato a una perpetua e fatale apatia. " Come infatti sentire fuori di noi e senza di noi, sentire in certa maniera impersonalmente? ". L'uomo può da se stesso spingersi innanzi fino ad amare la famiglia, la nazione, l'umanità: ma in quanto questa è la sua famiglia, la sua nazione, l'umanità di cui egli sente di far parte. Che se l'umanità è contro la nazione, o la nazione contro la nostra famiglia, o la nostra famiglia contro di noi, noi retrocediamo col nostro amore fino a rinchiuderci nel piccolo guscio della nostra individuale persona. Le grandiose produzioni dell'ingegno umano suscitano la nostra ammirazione, perchè questa viene ad essere quasi un segreto omaggio reso alla nostra propria natura. Senza sentirci, infatti, della stessa natura con l'autore dell'opera meravigliosa, non sarebbe possibile la compiacenza e l'ammirazione.

---

1 Cito dalla 2ª ed. " accresciuta e modificata in alcune parti coll'intenzione di renderla più chiara ": Firenze, Le Monnier, 1871, p. 35-6.

Che sono i congegni e le macchine inventate dall' uomo, in paragone cogl' immensi prodigi, in mezzo ai quali viviamo, coi mondi sterminati, che sospesi a distanze inconcepibili al nostro pensiero, vanno errando pei cieli? Eppure, nonchè compiacersi a contemplarli, quanti se ne risovvengono? Anche all' apparire d'un fenomeno straordinario, che ci costringa a sollevare lo sguardo al cielo, come, per esempio, d' un' ecclissi o d' una cometa, più che compiacenza od orgoglio, ci assale un senso quasi di paura e di umiliazione.

E il Gabelli aggiunge molte acute osservazioni e riflessioni di una crudezza pessimistica, che ricorda il La Rochefoucauld, guardando — occorre dirlo? — sempre un lato solo della verità; e, non sospettando mai che cosa sia questo Sè, principio e termine dell' amore da lui studiato, oscilla tra l' individualità immediata dell' anima selvaggia e l' universalità concreta dell' uomo civile che sente in sè il palpito dell' umanità, anzi del Tutto. Senza trasvolare su questa e altre analisi necessarie, egli non potrebbe raggiungere la sua meta!

L' uomo, amando se stesso, desidera naturalmente esser felice: e questo bisogno modifica tutti i suoi sentimenti e giudizi, e governa quindi la sua volontà. E poichè la felicità è combattuta a ogni istante dal dolore, l' uomo è provvidenzialmente indotto a vincere il dolore con la rassegnazione, con la speranza, con le illusioni; trascinato a credere gli errori più grossolani, pur di lusingarsi e di consolarsi. Così

intitola se stesso il re della creazione. Egli esclama che tutte le cose della terra furono create da Dio per lui, e non si avvede che il leone e la tigre lo divorano, che l' acqua lo affoga, il fulmine lo incenerisce, la terra ch'egli calpesta diroccandosi lo schiaccia o squarciandosi l' inghiotte, e l'aria stessa ch' egli respira e lo mantiene in vita, lo soffia via... In luogo di accettare le conseguenze, che nascono spontaneamente dai fatti, riguarda i fatti come altrettante eccezioni casuali e di nessun conto alle regole ch' egli ha stabilito, e ripudiando la verità, che batte indarno a' suoi sensi, crea il mondo coll' immaginazione accesa dai desiderii.

Quindi la gran fatica che dura la verità a farsi strada: poichè " la storia dell' umano sapere è tutt' uno con quella dei disinganni dell' uomo ".

13.— E qui comincia nel Gabelli il pathos del sentimento combattuto dalla ragione. Poichè egli fu una delle anime più misticamente religiose del liberalismo italiano degli ultimi tempi; e questa sua filosofia delle contraddizioni perenni, tra le aspirazioni eudemonistiche dell' animo e gli effetti crudeli dell' attività della ragione, era più che altro una confessione autobiografica. Si vegga il vivo contrasto del suo cuore tra le nuove idee e i vecchi sentimenti di buon figliuolo timorato e devoto di una famiglia di campagnuoli, e insieme l'onesta costanza ond'egli rimescolava dentro sè gli argomenti dolorosi della sua filosofia:

L' abitudine dello studio e della riflessione può fare dell' amore per la verità una seconda natura. Un filosofo può sentire il doloroso coraggio delle prime prove tramutarsi a poco a poco in una rassegnazione tranquilla, e trovare finalmente nella compiacenza austera e virile di combattere l' errore un largo compenso alla perdita delle più care illusioni.., Il sentimento si nutre, nelle tenebre e nel mistero, d'un certo che di indefinito, che ha orrore della severità della ragione. Essa manda nei recessi dell' animo, dove la passione si tiene occulta, una luce fredda, con cui dissipa i suoi incanti. Noi comprendiamo per istinto, ch' ella distrugge ciò che abbiamo di più caro al mondo, la potenza di illuderci e di trovare nelle lusinghe della speranza e dell' errore il provvido oblio delle tristi realtà, in mezzo alle quali passa la nostra vita... Lotta fatale, in cui si racchiude la storia di noi tutti, come di tutta l' umanità, combattuta fra la sitibonda curiosità della ragione e le aspirazioni del sentimento.....

È la storia di molti di questi transfughi dalle credenze religiose, che abbracciarono tra il 1860 e l' 80 il positivismo, il naturalismo, il materialismo: ed erano tormentati dal vuoto che si sentivano dentro, in quella mezza verità sostituita alla verità, grossa e rude, quanto si voglia, ma

intera, che era stata per l' addietro il pascolo quotidiano degli spiriti. Dopo venne la generazione degl' indifferenti, beati della loro insensibilità e sonnolenza spirituale, cresciuti ai tempi d' incertezza e smarrimento proprii della crisi morale succeduta alla trasformazione politica d' Italia con l' irrompere tumultuoso degli spiriti democratici, non ancora disciplinati. E vedremo come il Gabelli poi dicesse no a questi suoi scolari degeneri, che non trovavan difficoltà di sorta a correr difilato alle conseguenze delle premesse, che egli pure aveva contribuito a piantare. Per lui quella verità lì, tutta negativa e mortificante, era stata un tormento, virilmente affrontato come un dovere, ma non un tripudio da iconoclasta, puerilmente ignaro di quei più vivi bisogni spirituali che il Gabelli diceva sentimento.

14.— Ecco, l'uomo governato dall'egoismo, in cerca sempre di felicità, è tratto verso il piacere; può egli opporsi a questa naturale inclinazione? la sua volontà è libera? La risposta per gli altri sarà facile e netta. E il Gabelli le va incontro anche lui: ma con quante cautele, con che ripugnanza, con quali riserve! Nota bensì, che " la fede nella libertà umana è andata scemando a misura che si venne a capire, che il mondo morale è soggetto a leggi non meno del mondo fisico ". Ricorre alla statistica, per cui gli pare indubitabile, " che l' insieme delle condizioni sociali, in cui l' uomo vive, forma intorno a lui un tale ambiente di motivi, che, senza togliere a ciascun individuo in particolare, pare agisce con una forza costante sulla volontà di tutti insieme ". E quanto all' individuo, la sua libertà presuppone un certo esercizio di ragione, un certo esame. Orbene, a tralasciare le malattie mentali, e tutte le alterazioni e indisposizioni fisiche, e a non considerare se non le diverse età, è evidente che " la fanciullezza, in cui

la riflessione non è ancora cominciata, e l' ultima decrepitezza, in cui cessa, mancano del tutto del libero esercizio della volontà ". Nè dalla fanciullezza si esce o nella vecchiaia si entra d'un tratto, da un giorno all'altro: anzi a poco a poco si acquista, e mai interamente, quell' attitudine a riflettere che è condizione della libertà; e si viene attenuando e perdendo cogli anni, all' approssimarsi della decrepitezza.— Ma nel vigor dell'età e della salute, il dominio di se stesso non è egli turbato dalle passioni? Tra le quali non bisogna mettere in conto quelle sole subitanee e violente, che con impeto irresistibile ottenebrano la ragione e trascinano l' uomo alla cieca; ma ben anco quelle tendenze istintive, abituali, inavvertite del tutto o quasi, a cui l' uomo ordinariamente obbedisce, solo passando dall' impero di alcune più fiere e più grossolane a quello di altre più elevate, imposte o promosse dalle costumanze, dalle leggi, dalla religione. Dunque? L'uomo non è naturalmente, nè ordinariamente libero; è bensì capace di libertà; e tanta ne acquista, quanto meglio si redime dall' istinto mediante la riflessione.

La conclusione insomma di questo positivista è idealistica: ed egli dice: " Che altro vuol dire esser liberi, se non pensare? ". Appunto, se la libertà è pensiero, bisognerebbe vedere poi se l'uomo possa essere mai altro che pensiero. Ad ogni modo, questo accanito critico della libertà, finisce nella fede nella libertà, da promuovere con l' istruzione e la progressiva elevazione umana.

15. — L'uomo naturalmente non è libero, nè morale. La coscienza morale non è a priori, ma è anch'essa una formazione storica, parallela allo sviluppo dell' intelligenza, soggetta alla contingenza e ai limiti di tutte le formazioni storiche. La storia, l'etnografia rimettono in mano al Gabelli

le vecchie armi ben note per combattere la pretesa concordia universale e quindi l' originarietà ed assolutezza dei principii morali. Innato il senso morale? " Donde è venuta questa scoperta, che ci si toglie perfino il diritto di analizzare, avvertendoci benignamente che vi perderemmo il nostro tempo? Non ha essa l' aria di un contrabbandiere atteggiato gravemente da gentiluomo, per evitare che gli si domandi il passaporto? ". Ma, dunque, niente ci ha da essere di primitivo, da cui pigliar le mosse? Di propriamente morale, nulla. Certo, alcune verità morali paiono così semplici ed ovvie, che l'umanità non possa non averle avute fin dal principio. Se non che, si scambia allora l' effetto colla causa, e si prende per ispirazione nativa le conseguenze dell' educazione. Di talune idee la storia ha dimenticato le origini; proprio come di tante invenzioni umane: " di molte delle quali sappiamo quando fossero ritrovate, come, per es., della carta e delle vesti di seta, mentre di altre più grossolane e più antiche l'origine cadde in dimenticanza. Così avvenne delle macine da molino e delle ruote dei carri, le quali, quantunque non si sappia dove nè da chi sieno state inventate sopra la terra, nessuno però s' immagina che sieno cadute dal cielo ". È questione, nè più nè meno, di documenti smarriti e di memoria obliterata!

Il sentimento morale, adunque, " non è una necessità della natura umana, la quale può averlo in un modo o in un altro e a n c h e f a r n e s e n z a, non è istintivo, non è ispirato, non rileva nulla di assoluto, di eterno ed infallibile; è invece acquisito, derivato, secondario, passeggero, mutabile e quindi spessissimo anche fallace ". Il bene suppone il vero: e la sua sorte è legata alla sorte di questo. Quindi l' incremento del sapere e della civiltà è insieme svolgimento e perfezionamento morale. E quest' uomo, — a cui

il Gabelli nega fino il germe del bene, — è pur destinato a un indefinito e perpetuo miglioramento!

16. — Il bene poi non è altro che l'utile: " l'utile, si noti, non già arbitrario, nè capriccioso, nè passeggiero, dell'individuo, ma il necessario e lo stabile della specie o dell'ente uomo ", perchè bene è ciò che soddisfa un bisogno e, in generale, il bisogno fondamentale dell'uomo, d'esser felice. Or come dell'utile istintivo, che è individuale, l'uomo è passato all'utile sociale, che è richiesto dalla civiltà? La vita dei selvaggi descrittaci dai viaggiatori è atta a istruirci sufficientemente sul proposito. E il tutto si riduce a questo: gli uomini si uniscono in società " per simpatia naturale e per bisogno di difendersi contro le fiere, come fanno molti quadrupedi, molte specie di uccelli, di pesci, di insetti e in generale gli altri animali ". Che è e che non è, il fatto è innegabile: una tendenza inconscia e istintiva costituisce le tribù; quindi interessi comuni agl'individui d'una tribù stessa; quindi un'organizzazione, a cui porgono occasione le guerre delle tribù tra loro. Nascono le consuetudini, poichè il bisogno della comune difesa fa, p. e., nascere il divieto dell'omicidio dentro la stessa tribù. " Il germe del principio morale è apparso ". Così c'è un'inclinazione naturale egoistica in fondo a ogni istituzione umana. L'intelligenza, dato il principio, lo svolge: e la storia ci spiega tutte le umane grandezze.

17. — A questo punto, il Gabelli fa i conti, come può, con gli stessi principii filosofici da cui muovono le dottrine da lui combattute: ed esibisce la sua brava professione di fede positivistica, ripetendo su per giù le considerazioni già esposte dal Villari, anzi riferendo pure un lungo tratto del suo scritto. Ma ci mette di suo più ordine e una mag-

giore profondità di osservazioni e rigore di pensiero. Anche per lui la salvezza delle scienze morali è riposta nel dipartirsi dalla metafisica e attenersi al metodo sperimentale (storico, come diceva il Villari) delle scienze naturali. Anche lui invita la metafisica a trarsi da un canto, e lasciar il passo alla scienza.

La metafisica non potrebbe diventar scienza, conservando il carattere assoluto ed universale a cui non può non pretendere, se non quando rappresentasse la sintesi di uno scibile completo in sè, vale a dire, quando si conoscessero tutti i fenomeni dell' universo. Per quanto sia impossibile prestabilire il limite, al quale coll' aiuto dei secoli l' umano sapere sarà per giungere, non è arrischiata la presunzione, che a questo punto non arriverà mai. Certissimo è poi che per ora siamo da esso sommamente lontani, rimanendo le nostre cognizioni circoscritte alla terra e ai moti di alcuni corpi celesti mentre tutto il resto, e qussto che resta è quasi tutto, ci è ignoto. Poichè quindi la metafisica nè è scienza, nè può sperare di divenirlo, non resta che separarla da tutte le altre alle quali è stato finora di impedimento, abbandonandola al suo destino (p. 173).

Peccato che una così crudele predizione, se mai, s'attaglierebbe soltanto alla scienza appunto vagheggiata dal Gabelli, cui spetta di perlustrare, ad uno ad uno,tutti gli angoli dell'universo; non alla metafisica, che si contenta del centro, intimo a noi più che noi non siamo a noi medesimi! Ma il più curioso è che il Gabelli, da quel brav'uomo che era per davvero, non si sente il cuore di abbandonare al suo destino la metafisica, e pare accennare a una segreta sollecitudine e inquietudine per la sorte che attende quella poveretta.

Quanto poi al predire quale questo destino sia per essere, non ci sembra per la scienza sperimentale questione di gran rilievo, semprechè i fautori di questa sieno veramente risolti di farne senza. Poichè essa resta per le altre di nessun uso, il più probabile è che, continuando a perdere autorità e credito, le si prepari la sorte della scolastica, o al più ch' ella debba finire a confondersi colla teologia.

Le conseguenze più notabili dell'applicazione del metodo sperimentale alle scienze morali sono, pel Gabelli, due: 1. la limitazione del sapere alla sola esperienza; 2. la relatività delle dottrine e l'abbandono dell'antica fiducia dogmatica e della pompa orgogliosa delle formole colossali. Modestia e cautele, dubbio critico nelle affermazioni, e però amore incondizionato della verità, coraggio, forza, carattere nel perseguirla, con chiarezza d'idee, e analisi e ricerca infaticabile, a costo di qualunque dolore che la ragione devastatrice possa infliggerci invadendo l'animo nostro per cacciarne le nostre credenze più intime e più care.

18. — Senza entrare nelle conseguenze pratiche di morale e di diritto, che il Gabelli crede dedurre dal suo concetto dell'uomo e della civiltà, basterà qui osservare il carattere schiettamente positivistico di cotesto concetto, che s'impernia sulla negazione, o meglio sul disconoscimento d'ogni assoluto e di ogni apriori. Ma chi voglia intendere esattamente il pensiero genuino del Gabelli, badi a non volerne troppo dalla sua logica. Il Gabelli non trova, e non crede giovi neppure cercare, in sede scientifica, questo Assoluto: perchè non sa concepire, come s'è visto, altra scienza che quella del particolare; e la stessa metafisica dovrebbe abbracciare appunto la totalità dei particolari come tali. L'Assoluto, insomma, non entra per lui nel campo della scienza: e a questa però non può venir fatto nè di affermarlo nè di negarlo. Il Gabelli finisce col Villari nell'agnosticismo. Ravvicina quanto può l'uomo agli animali e al resto della natura; procura di render l'uomo suscettibile di trattazione scientifica analoga a quella che da secoli vengon costruendo le scienze naturali: ma non presume così, livellando a un sol piano tutte le forme della realtà e negando le prerogative dello spirito, di dare una

soluzione alle questioni che appunto la natura dello spirito fa nascere, intorno a una realtà che sia al di là dei fenomeni. Che anzi la sua personalità, profondamente religiosa e morale, si ribella a discredere quella fede nei destini dello spirito che regge il suo alto concetto della missione di moralità e di scienza propria dell'uomo.

Si scorrano i due volumi di scritti pedagogici *L'istruzione in Italia* [1], in cui è raccolto il meglio de' suoi accurati e veramente pregevoli studi di questo genere: e vi si scorgerà facilmente una tale preoccupazione della religiosità della vita, che s'intende come un tale scrittore dovesse ricalcitrare innanzi al positivismo quale divenne ben presto in Italia: non più metodo, com'egli diceva, ma sistema, e cioè metafisica; una metafisica che, non riconoscendo altro reale che quello della scienza positiva, faceva *tabula rasa* di tutti gl'ideali della vita e delle aspirazioni più profonde dello spirito. Il suo positivismo, p. e., non impediva alla sua pedagogia di sostenere la necessità dell'insegnamento religioso nella scuola popolare, e di ritessere l'apologia delle virtù edificanti e consolatrici del cristianesimo, con grave scandalo dei fanatici del sapere positivo [2].

Nel 1891, pochi mesi prima di morire, sentì il bisogno di dire il suo pensiero contro *Il positivismo naturalistico in filosofia* [3]. Vi distingue nettamente il primo positivismo (il suo), che dice anteriore alla propagazione delle teorie darviniste, e designa col nome di positivismo critico, dal po-

[1] Bologna, Zanichelli, 1891; 2ª ediz., 1903 in un volume.

[2] Vedi il suo articolo *Sul modo di riordinare l'insegnamento religioso*, in *Op. cit.*, II, 221-49; la sua relazione ufficiale sul *Riordinamento dell'Istruzione elementare* (10 gennaio 1888) [testè ristampato da E. Codignola, Firenze, Vallecchi] e l'articolo del MASI, in *Diz. illustr. di Pedagog.* dir. da Martinazzoli e Credaro, vol. II, pp. 3-4.

[3] Nella *N. Antologia*, 16 febbraio 1891.

sitivismo posteriore, che è il naturalismo, del quale fa una critica sagace e diligente. " Il positivismo in origine non ammetteva, se non le leggi che risultavano dai fatti osservabili, ma non andava al di là, appunto perchè andare al di là sarebbe stato uscire dal metodo di osservazione. Perciò esso escludeva ogni indagine metafisica, e quindi escludeva, insieme con qualunque altra teoria sulle cause, anche il materialismo e l' ateismo. Ciò che sapevamo e sappiamo non basta infatti per dimostrare la verità nè dell'uno nè dell'altro. Il materialismo è invece una spiegazione di ciò che il positivismo dichiarava pochi anni fa inesplicabile. L'ateismo ne viene di conseguenza ". Evoluzione, lotta per l' esistenza: sta bene; se non che il Gabelli, pure tenendosi obbligato ad accogliere questo metodo di spiegazione, che trae il superiore dall' inferiore, stima doversi tuttavia tener conto del cammino lunghissimo percorso dall' uomo di qua dalle leggi, che governano la sua vita animale, e gl' istinti fondamentali, che ha comuni co' bruti. Ma il lungo ordine di pensieri e di fatti crede il Gabelli che importi una vera differenza qualitativa, una creazione, che mandi a monte l' egoismo e la lotta per la vita? No, l' ultima trincea dietro la quale egli ripara, è sempre il sentimento, poichè la filosofia altrimenti lo trascinerebbe fino in fondo:

Quando una giovinetta lascia gli agi della sua casa e rinuncia alle carezze materne, all' ammirazione seducente del mondo e all' amore, per andare a seppellire la sua giovinezza e la sua virtù in un ospitale di malati di vaiolo o di cholera, si può fare di questo volontario sacrificio un atto della lotta per l' esistenza? Lotta con chi? E per quale esistenza, se va incontro spontanea al più desolante spettacolo di dolore e a una tetra morte, da cui l' istinto la spingerebbe a fuggire? Certamente sarà ancora egoismo, perchè senza una ragione, che ci conduca a operare, è impossibile risolverci a nulla; ma è un egoismo..... che combatte le inclinazioni più profonde e forti dateci dalla natura per la nostra conserva-

zione, e le vince; un egoismo, che, varcando col pensiero al di là della terra, solleva al di sopra dei fini terreni e le azioni umane: un egoismo fisso in un' idea, che splende nella misteriosa tragedia dei nostri mali come un faro nelle tenebre d'un mare in tempesta, l'idea di Dio; un' idea, che, per quanto l'uomo somigli agli altri animali, gli altri animali non hanno, che è propria soltanto di lui, e di cui non danno la spiegazione nè la chimica, nè la fisica, nè la fisiologia.

Ma, come contrapporre alla scienza questa idea di Dio? Questa idea non nasce da un sillogismo, bensì, come s'è detto, da un sentimento. Anteriore ad ogni filosofia, suscettibile di modificazioni e di trasformazioni, ma immortale, fonte inesausta di progresso e propagatrice feconda di civiltà, questa idea è un fatto umano, che la filosofia positiva non può sopprimere senza mutilare l'umanità.

Ben più calzanti le osservazioni intorno agli equivoci del naturalismo quando questo crede di spiegare dai fatti fisici e chimici l'origine della vita e del pensiero, e non ne chiarisce altro che le condizioni. Non già ch'egli opponga soluzioni scientifiche diverse alle soluzioni naturalistiche. A lui preme e basta correggere le esorbitanze del metodo, che pur sempre raccomanda; e porre in salvo dalle negazioni della scienza le idealità dello spirito umano, di cui fu uno degli apostoli più ferventi.

Così il positivismo italiano continuava consapevole più o meno della propria insufficienza filosofica.

CAPITOLO IV.

NICCOLA MARSELLI E I PROBLEMI STORICI

1. — Un altro transfuga dell'hegelismo napoletano fu Niccola Marselli, nato a Napoli il 5 novembre 1832, morto a Roma il 26 aprile 1899 [1]: scrittore valente di cose militari,

---

[1] Per la sua biografia v. C. O. PACINI, *Per N. M. nel 1° anniversario della sua morte*, nella *N. Antologia* del 1° ottobre 1900; un breve necrologio di E. RASTRELLI, *N. M.*, in *Armi e lett.*, a. IX, n. 9, 15 maggio 1899; un cenno di L. AGNES ne *L' Illustraz. per tutti*, a. II, n. 10 (7 marzo 1886). Poco giova alla biografia l'opuscolo *Inaug. del mon. al gen. Marselli*, estr. dal giorn. l'*Esercito italiano* (Roma 1902), contenente bensì un elevato discorso di G. FERRARELLI. Il quale già subito dopo la morte del M. (suicidatosi dopo cinque anni di grave malattia nervosa) ne aveva scritto nel *Don Marzio* di Napoli (v. anche il suo art. *L'eserc. naz. nel pens. del gen. M.* nel *Giorn. D'Italia* del 27 aprile 1909). Interessanti ricordi autobiografici sono in un'App. al primo volume del libro *La scienza della storia* e nello scritto *Gl'italiani del mezzogiorno (N. Antol.*, 15 febbraio e 1° marzo 1884), ristampato in volume, Roma, Sommaruga, 1884. Pochissimo è stato scritto intorno alle sue opere e al suo pensiero: P. FAMBRI, *La crit. milit. e la storica a prop. di un rec. libro di N. M.*, nella *N. Ant.* dell'ottobre 1871; F. TORRACA, rec. dello nel *Giorn. napol. di filos. e lett.* del 1876; E. ROCCHI, *Il pens. del gen. N. M. nella scienza della guerra e nella storia*, nella *Riv. mil. ital.*, 1899; SOSSO, *N. M. e le sue opere*, ivi, 1901; e *Circa le leggi storiche dell' incivil., a prop. dell'opera di N. M.*, ivi, 1906. Del PAGANI, v. scritto *La Rivoluz. parlam. del marzo 1876* (Torino, Loescher, 1876);

che, sull'esempio insigne del conterraneo Luigi Blanc, autore dei discorsi *Della scienza militare considerata nei suoi rapporti colle altre scienze e col sistema sociale*, mostrò, in un libro sugli *Avvenimenti del 1870-71* (1871) [1] e in un'opera poderosa su *La guerra e la sua storia* (1875) [2], come le istituzioni militari e le sorti della guerra dipendano sostanzialmente dalle condizioni storiche della civiltà, e come, insomma, tutta la storia s'addensi compatta intorno ad ogni singolo fatto, quando questo si guardi con l'occhio realista dello storico che mira al concreto. Uscito nel 1850 dal Collegio militare della Nunziatella col grado di sottotenente del genio, nel 1855 era primo aiutante; nel 1860, dopo la fuga di Francesco II di Borbone, entrato nell'esercito italiano, salì rapidamente ai più alti gradi: nel 1866 aveva il Comando generale del Genio; e l'anno appresso, fondatasi a Torino la Scuola superiore di guerra, vi fu incaricato dell'insegnamento della storia militare. Vi stette fino al 1884, quando fu promosso generale. E dal 1884 al 1887 fu anche Segretario generale del ministero della guerra. Già deputato fin dal 1874, nel 1892 nominato senatore, ed elevato al comando di un corpo d'esercito.

Ma tra le occupazioni del suo ufficio e le cure della politica il Marselli conservò tutta la vita vivo interesse per un problema filosofico, che fu l'entusiasmo de' suoi anni giovanili e il tormento di quelli più tardi: un problema che dal Vico in poi ha attratto sempre potentemente gl'intelletti meridionali: le leggi della storia. Ad esso si riferi-

---

Per N. M. nel 7.° anniv. della sua morte, nella stessa *Riv. mil.*, 1906; e *Il primo apostolo della Triplice Alleanza (N. M.)*, nella *Riv. pol. lett.* del 1901-2.

[1] Torino, Loescher, 1871, 2 voll.; 4.ª ediz., 1873.

[2] In 3 voll., Roma, Voghera, 1875; 2.ª ed., Milano, Treves, 1881; 3.ª ed., Roma, Voghera.

scono i suoi primi scritti anteriori al 1860, come quelli venuti in luce dopo la sua morte, lo studio sulla *Lotta delle razze del Gumplowicz* [1] e il volume *Le leggi storiche dell'incivilimento* (1906). Ad esso è consacrata l'opera sua più conosciuta, *La scienza della storia* (1873-80), di cui le *Leggi storiche* sono il complemento. Come, per altro, non c'è problema filosofico speciale che non includa in sè tutta la filosofia, il Morselli, lavorando sempre col suo pensiero intorno alla filosofia della storia, fu degli spiriti più concentrati nella riflessione speculativa, che ci fossero in Italia al tempo suo. Non scoprì nulla, si può dire, nè recò contributo di sorta al progresso del nostro pensiero filosofico; ma anch'egli, come il Villari, il Gabelli, il Tommasi, ed altri di cui si tratterà più innanzi, rispecchia il movimento del nostro pensiero e conferisce non poco a farcelo intendere.

2. — Perchè un ufficiale del Genio si rivolgesse agli studi filosofici, storici, artistici, di cui trattano i primi libri del Marselli tra il 1855 e il 1859, s'indovina facilmente quando si sappia che egli fu tra gli scolari del De Sanctis, negli ultimi anni dell'insegnamento di questo alla Nunziatella, quando da qualche anno già (1844 o 45) [2] lo scolaro del Puoti aveva risolutamente rinnovato lo studio della letteratura italiana alla gran luce dell'estetica e della filosofia hegeliana. L'insegnamento del De Sanctis di quegli anni impresse un'orma incancellabile nello spirito del Marselli: [3]

---

[1] Pubbl. dal colonn. L. AMADASI nella *Riv. mil. ital.*, 1902, disp. IV.

[2] V. *Scritti vari*, II, 274 (e si ripensi al Cusani, per cui v. il mio libro *Dal Genovesi al Galluppi*, p. 341, n. 4. [V. ora *Le lezioni di letteratura di F. de S. dal 1839 al 1848* pubblicato da B. Croce nella *Critica* voll. XIII-XVI].

[3] Ivi, II, 70. Cfr. *Saggi critici*, pp. 227-8; CROCE, *Estet.* 3, p. 415.

come apparisce dalle pagine vibranti di affetto filiale che questi gli consacrò poco dopo la sua morte:

Chi fra gli alunni del Collegio militare di Napoli potrebbe dimenticare l'opera del Professore negli anni che immediatamente precedettero il 1848?... Francesco de Sanctis, nella sua scuola pubblica e nel Collegio militare, seppe nel tempo istesso creare un'alta critica letteraria e far vibrare nei petti giovanili le più belle corde del patriottismo... Noi eravamo fanciulli, quando andavamo alla sua scuola di grammatica. Ma che grammatica! Questa si trasformava in logica, la logica si applicava all'arte, l'arte diventava vita mediante i brani degli scrittori, stupendamente letti, meravigliosamente commentati. E i fanciulli diventavano giovani anzi tempo, e i giovani si sentivano uomini anelanti di poetare e di combattere per la libertà. Imperocchè gli adulti, oltrepassato il secondo anno di corso, in cui il De Sanctis insegnava, non abbandonavano già maestro, ma chiedevano come grazia il riudirlo, e consideravano come una festa l'assistere a certe letture più elevate, che egli faceva apposta per essi [1].

Il Marselli, in queste pagine, ritrae al vivo l'ambiente di entusiasmi intellettuali e patriottici creatosi in quel Collegio, divenuto intorno al 1848 "come un piccolo mondo in cui si ripercoteva l'eco di tutti gli avvenimenti che di fuori si svolgevano". Il movimento letterario liberale vi penetrava per opera di alcuni professori e di parenti d'alunni. Ad accendere gli animi conferiva anche la musica del Mercadante, che con la *Vestale* e gli *Orazi*, come più tardi con la *Virginia*, rievocava la grandezza di Roma. Scoppiata la rivoluzione, quei giovani collegiali chiesero d'andare col Pepe a combattere gli austriaci; e convenne occupare militarmente l'ingresso del Collegio, e piantarvi di fronte un cannone. "Pochi giorni dopo il 15 maggio, il De Sanctis ritornò a fare la sua lezione al Collegio. Non appena lo scorgemmo, ci facemmo attorno a lui, e con ansia gli chiedemmo notizie di lui e di Napoli; egli era fiero delle per-

[1] *Gl'ital. del mezzog.*, nella *N. Ant.*, 15 febbraio 1884, pp. 633-4.

cosse amministrategli dalla dura mano degli svizzeri; ma profondamente afflitto per la morte di Luigi La Vista ". Poi " venne la reazione e il maestro disparve ". La reazione irruppe nel Collegio. I giovani a ogni po' perquisiti, puniti, imprigionati.

Chiuso in una segreta perchè leggevo il Gioberti, vi portai di sotto la giubba i fogli staccati del *Gesuita moderno*. Ricordo che un giorno si aprirono con rumore le due porte, ed entrò mio padre, il quale, nel mentre mi rimproverava altamente, introdusse le dita tra i bottoni della mia tunica e si diede a scuotermi così forte, che i fogli del Gioberti caddero a terra a guisa di pioggia dirotta. Chi può dire ciò che accadde? Mio padre che era uno di quegli uomini d'*autrefois*, dei quali il marchese Costa di Beauregard, ci ha offerto un nobile esempio nel suo bellissimo libro, si ammalò di dolore... Ma noi eravamo come invasati, e non udivamo più la voce paterna. Il professore era per me il padre spirituale, e da lui corsi, quando egli si nascose in Napoli, per chiedergli consiglio intorno a ciò che mi convenisse fare. Mi pare ancora di udirlo:

— Seppellisciti per ora in te stesso; potrai essere nell'avvenire assai più utile al nostro paese. —

Anche al maestro, tolto dal nascondiglio, dove, s'era chiuso in Cosenza, ricondotto a Napoli, cacciato nel carcere di Castel dell' Ovo, toccò di seppellirsi in se stesso; e lo studio di Schiller e di Goethe, la traduzione della *Storia della Poesia* del Rosenkranz, la meditazione della *Scienza della logica* di Hegel, accuratamente riassunta in tavole sinottiche e tradotta [1], furono tutto il suo mondo. E in questo mondo si seppellirono pure i suoi scolari. " I cultori degli studi scientifici ", dice il Marselli di quella lunga notte successa a Napoli al 1848, nella quale tuttavia non si spense la fiamma del pensiero indomabile accesa dal De Sanctis, e da lui cantata nei versi *La prigione*, [2] nè

[1] Si veda la *Critica* del 1909, vol. VII, pp. 240-243.

[2] *Scritti vari*, II, pp.

quella pur dal De Sanctis accesa dell' amor di patria; " i cultori degli studi scientifici ebbero come un presentimento che nella lontana Germania si maturavano fati propizii alle fonti di quell' arte e di quella scienza, che aveva preparate le insurrezioni del libero pensiero e la guerra dell' indipendenza nazionale. E ci ponemmo con ardore a studiare la lingua e le opere di quella sapiente nazione. Di già il Colecchi, il Cusani, il Gatti, l'Ajello avevano aperto la via. Di poi il moto diventò più intenso e le forze sparse cominciarono ad associarsi in un intento comune. Il Turchiarulo traduceva la *Filosofia del diritto* di Hegel [1848], ed alcune opere pur di diritto del Savigny e del Puchta; il Salvetti un lavoro del Gans [1]; il Persico voltava in versi italiani la prima parte del *Fausto* ". A questi studi intorno alla letteratura e alla filosofia tedesca partecipò con ardore il Marselli, che nel 1855 chiese un congedo temporaneo, e si recò in Germania [2]. Ma fin d'allora già aveva pratica molta del tedesco e di libri tedeschi, segnatamente di Hegel e degli hegeliani.

Una schiera di giovani studiosi — ricordava nel 1873 — si diede ad imparare il tedesco e a meditare e disputare sui sistemi filosofici, massime su quello dell'Hegel. Là vi appartenevo, e mai più dimenticherò le inenarrabili gioie provate in quello eletto cenacolo... Non credo che dopo Aristotele, l'ingegno umano siasi levato a sintesi più vasta, più gagliarda, più ricca di quella a cui Hegel elevossi. Qual meraviglia che ne rimanessi sedotto? E la febbre ancor mi dura, quando rileggo quelle immense pagine. Sotto le ispirazioni di quel sistema... scrissi i miei primi lavori. Mi muoveva attorno al sole hegeliano, ma non senza un certo mio moto proprio. Balzava di

[1] V. per questi lavori F. NICOLINI, *Nicc. Nicolini e gli studii giuridici nella prima metà del sec. XIX*, Napoli, 1907, pp. 141-2.

[2] Vari ricordi di questi suoi viaggi a Berlino e a Vienna sono nella *Ragione della musica moderna*.

gioia quando poteva trovare il debole della corazza, qualcosa a raddrizzare, uno spiraglio per cui la mia personalità potesse penetrare ed affermarsi [1].

3. — È del maggio 1855 lo studio di *Tucidide e della Grecia a' suoi tempi,* pubblicato alla fine del 1857, con un altro scritto *La storia di Erodoto* [2]. È uno studio condotto sulle tracce della *Filosofia della storia* di Hegel: diviso in tre parti. La prima determina il concetto della sofistica; la seconda quello della guerra del Peloponneso; e la terza mira a dimostrare in Tucidide la sintesi dei due momenti, l'intellettuale e il politico: sicchè Tucidide verrebbe ad essere il primo storico riflesso della Grecia. Riflesso per la forma del suo pensiero, che è la stessa riflessione sofistica, la quale pone in luce i contrari, ma non la loro armonia; riflesso per la materia, la guerra raccontata, che è definita come un sofisma politico, in quanto opposizione non risoluta dei due principii, rappresentati da Atene e da Sparta, la cui unione avrebbe potuto produrre la grandezza della Grecia; riflesso, infine, perchè, com'è proprio della riflessione analitica, divide e scompone l'unità rozza della storia primitiva di Erodoto, in cui sono ancora commiste la geografia e le storie particolari (dello Stato, dell'arte, della religione, della scienza), e stacca e circoscrive l'oggetto proprio della storia: gli avvenimenti politici dello Stato.

Giacchè, con Hegel, il Marselli distingue tre periodi della storia (*historia rerum gestarum*): quegli stessi, presso a poco, che Hegel dice della storia primitiva, riflessa e filosofica: ossia della storia, che raccoglie nella sin-

---

[1] *Sc. d. storia*[2], I, 396-7.

[2] *Saggi di critica storica*, Napoli, Detken, 1858. Vedi la data della prefazione a p. XXI, e data del secondo saggio a p. 126.

tesi immediata tutta la materia storica; — il che avviene, quando lo storico è contemporaneo alle cose e quasi vive nello spirito stesso delle medesime, secondo il detto di Hegel; — della storia, che porta l'analisi e la riflessione nella materia narrata; onde sarà possibile quella terza forma di *Geschichtschreibung,* propria dell'età moderna, che reintegra razionalmente il sistema delle parti che costituiscono l'oggetto della storia. Ma, pur procedendo sulle tracce di Hegel, il Marselli crede già di aver trovato il punto debole nella corazza dell'eroe, lo spiraglio per cui possa penetrare e affermarsi la sua personalità. Per Hegel, infatti, Tucidide, contemporaneo alla guerra narrata, è uno storico *ursprünglich,* non *reflectirend:* e va appaiato con Erodoto. Così, nella stessa cerchia dell'hegelismo, il Marselli, in questo come nel successivo saggio su Erodoto composto con l'unico intento di mettere in luce la differenza essenziale di questo storico da Tucidide, può credere di battere una via sua, e di fare insomma un'applicazione sua del metodo di Hegel. Il vero storico primitivo o irriflesso non è lo storico contemporaneo in quanto tale; perchè lo storico moderno non racconta solo, ma pensa, anche quando racconta avvenimenti contemporanei: nè basta raccontare avvenimenti anteriori al proprio tempo per essere storico riflesso.

Ancora. Hegel scrive [1] che il vero guadagno che l'umanità trasse dalla guerra del Peloponneso è la storia, che ne scrisse Tucidide. Come? si chiede il Marselli. " Io maraviglio sempre che leggo queste parole ". La guerra del Peloponneso produsse la decadenza della Grecia, necessaria tanto quanto più tardi quella di Roma ai migliori destini che l'umanità doveva raggiungere col Cristianesimo; e la

---

1 *Vorles. üb. d. Philos. d. Gesch.*, ed. Reclam, p. 346.

soluzione di quella guerra col primato di Sparta, " la greca città deputata a protendere di lungi le braccia a Roma ", ossia col trionfo di quel principio spartano " che si congiunge da un lato coll'orientale e dall' altro col romano ", in quanto tende a risolvere la coscienza individuale dell' uomo nella coscienza comune dello Stato, è un momento indispensabile alla formazione di quella coscienza universale dell' Uomo come tale, che doveva essere l' opera del cristianesimo. Che se per assoluto guadagno l' Hegel volesse intendere il guadagno che il genere umano per la guerra peloponnesiaca fece nella sfera dello spirito assoluto, " io credo che si ponga in oblio lo sviluppo maggiore che per la guerra presero la Religione e la Scienza; le quali opere sono eziandio assolute, anzi quello che v' ha di più assoluto nel mondo ".

4.— Nulla meglio di questi sforzi di particolari correzioni a punti così secondari del pensiero hegeliano potrebbe mostrarci l'attaccamento del giovane scrittore alla dottrina del maestro. I cui motivi fondamentali ricorrono tutti in questo saggio. Dei Sofisti si dice che " non vanno a ritroso del vero quando affermano i due contrari della Verità, ma che si rimangono a metà della via, poi che non pervengono a toccare il punto che unifica quei contrarii medesimi. Questo punto ideale viene chiamato Concreto, perchè non pecca per verun difetto, dove che ciascuno dei contrari chiamasi Astratto, essendo incompiuto e risultando dal lavoro di scomposizione che si fa del Tutto ". È chiamato intelletto quello per cui si tiene per vero " un lato solo della Verità, escludendo il contrario "; e il sofista, uomo intellettuale. Ragione, invece, lo spirito che unifica i contrari; donde, uomo razionale chi supera la dialettica negativa del sofista con la dialettica positiva, conciliatrice

degli opposti. Ma " non è cosa degna di un savio lo scagliare contumelie contro i Sofisti; sia perchè, nella storia tutti i fatti avvenuti era forza avvenissero, sia perchè, la esperienza del pensiero, sendo dura, lunga e difficile, i quali furono i primi a signoreggiare questo movimento del Pensiero, non potevano raggiungere d'un tratto la vera via. La Storia c'insegna in generale che l'errore sia indispensabile per poggiare a cime altissime...; gli accessi dei Sofisti furono necessarii per costituire il saldo Pensiero greco ".

Pensieri e parole hegeliane, così pel concetto generale della necessità e funzione dell'errore, come per quello particolare del valore dei Sofisti. Difendendo il suo riallacciarsi a una tradizione, il Marselli ricorda — echeggiando uno de' più celebri pensieri di Hegel — che " gli stessi filosofi grandi, ovvero quelli che creano nuovi principii nella scienza, e segnano momenti importanti nella storia, ritengano nelle opere molta parte dei lavori e delle teorie passate. Però è tenuto il maggiore dei filosofi quegli che ha mente capace a ritenere e armonizzare nel tempo stesso tutti i principii anteriori ". Ma si riferisce direttamente ad Hegel, nel principio dell'introduzione al suo lavoro, dove nota che per molto tempo l'umanità si affaticò a determinar principii e raccoglier materiali; ma quelli erano esclusivi, questi confusi, e richiedevano un principio d'armonia. " E l'armonia venne, e da quel tempo innanzi si disse la verità non esser tutta in un solo principio, ma ciascun principio essere una parte dell'universal verità. Così gli elementi posarono dal continuo battagliar, che facevano in fra loro, riconoscendo che, variamente, è vero, in ciascuno veniva ad adagiarsi un'idea comune a tutti, e la quale però su tutti maggioreggiava. I diversi sistemi filosofici furono considerati, adunque, come successive determinazioni di cotesta idea medesima, la quale, procreati una volta i suoi figliuoli, volle, come a

dire, mostrarsi in mezzo a loro nel suo pieno splendore". L'ultima filosofia, aveva detto Hegel, nella conclusione della sua *Storia della filosofia,* è la totalità delle sue forme.

5.— Per la *Storia di Erodoto* (1857) il Marselli si limita a svolgere il pensiero hegeliano, che ell'è opera di "uno storico originario ovvero primitivo"; di storico contemporaneo, in quanto "la sostanza della storia riguarda i contemporanei". E così ne definisce dialetticamente il concetto:

Il racconto della civiltà orientale e il racconto della civiltà greca formano i due momenti, la cui armonia genera l'elemento contemporaneo di questa storia. E poichè i due contrari non stanno l'uno d'incontro all'altro come categorie separate ed indifferenti, ma perennemente si confondono nell'armonia suprema, così noi, esponendo il filo del racconto di Erodoto, dimostreremo come l'elemento orientale si leghi e tenda all'elemento greco, e come dalla lotta dei due sorga l'arte storica greca.

6.— Anche nel 1855 scrisse una introduzione alla storia de *L'architettura considerata in relazione alla storia del mondo* [1]. Partiva dal principio, che la filosofia dovesse scendere nella storia dell'architettura e vivificarla, rendendola "capace di comprendere le relazioni che la legano alla storia in generale, cioè allo Stato, alla religione, alla scienza e alle altre arti di ciascuna società"; e tentava quindi un capitolo di filosofia della storia.

Il concetto di storia universale o, come ama dire il Marselli alla tedesca, di storia del mondo, importa la determinazione — lo aveva notato Hegel nell'introduzione alla *Filosofia della storia* — dello scopo generale di essa, dei mezzi onde questo scopo si attua, della forma che lo spirito umano assume per conseguire lo scopo. Lo scopo a cui mira lo spirito nel processo storico è "la coscienza chiara della propria essenza". *Die Weltgeschichte,* aveva detto Hegel, *ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.*

Libertà, che è appunto l'essenza dello spirito. I mezzi, anche pel Marselli, sono " le umane passioni, ovvero le attività individuali " : di quelli che fan proprio scopo il bene dell'umanità (i martiri dell'umanità), di quelli che fanno della propria ambizione il fine sociale, e di quelli che fondono in sè i due opposti caratteri, poichè la loro ambizione ha per contenuto lo stesso bene sociale : e sono anche pel Marselli gli eroi della storia. Tutti, obbedendo alle proprie passioni, realizzano " l'opera nascosta di quella mano, la quale le trae indeclinabilmente ad effettuare lo scopo generale, che non è mica fuori gli uomini, ma è la coscienza dell'uomo stesso, onde l'uomo è mezzo e fine a se stesso ". La forma infine dello spirito, in questo affaticarsi verso la sua mèta, è lo Stato, il gran corpo in cui si agitano tutte le lotte dello spirito. Talchè la storia in generale è la storia degli Stati. — Orbene : per rispetto allo scopo, " l'arte è una delle sfere, mediante cui l'uomo impara a sapersi, e l'architettura per conseguenza concorre anch'essa ad effettuare questo destinato ". Il Marselli continua a ripetere Hegel : le arti rivestono d'immagini sensibili gli alti concetti, i divini sentimenti ; e fanno che lo spirito pervenga alla conoscenza di essi, e però di se stesso, " essendo il crogiuolo, in cui segretamente si lavorano quei concetti e quei sentimenti ". Gli artisti sono i sacerdoti della verità nelle età immature per la scienza. — I mezzi onde lo spirito con l'architettura concorre alla realizzazione dello scopo del mondo sono egualmente le passioni che operano nella vita degli architetti : le quali ci fanno intendere l'attività degl'individui, ma non s'intendono a lor volta se non sono messe in relazione colle passioni generali del popolo in mezzo a cui sorgono. — Che più ? Lo Stato è " il fondamento e il centro di tutti i lati che compongono la vita del popolo, ovvero l'arte, della religione e della

scienza ". L'idea di Stato si compie pertanto anche in quell' architettura; e quindi la storia generale non può prescindere dalla storia dell'architettura, come questa non può non rispecchiare quella: poichè " la parte costituisce il tutto ed il tutto la parte ".

La storia è governata da una legge; ma qual'è questa legge? Il Vico fondò realmente la scienza della storia dimostrando il concetto di legge storica come di una " Provvidenza che guidi gli uomini avvalendosi delle loro medesime passioni ". La sua opera " fu il grido di vittoria dell' ordine e del metodo sul caos degli avvenimenti storici ". Ma il Vico, chiuso nel mondo classico, non riuscì a scorgere la natura della legge storica: non vide il mondo feudale se non come un accidente del classico; pose, ma non dimostrò la necessità e il progresso del Cristianesimo sulle altre religioni; non intese l'età moderna; s'arrestò all' idea del ricorso, e non concepì la legge del progresso, che Turgot e Condorcet saranno i primi a svelare; e tanto meno scorse il termine della storia come " l'emancipazione dello spirito ": principio che, " inteso in varia forma dal Lessing, dal Fichte, dal francese Michelet, dal Cousin, ecc., trova nell' Hegel propriamente la dimostrazione scientifica, come la scienza della storia dello stesso autore è del pari la ripruova degli altri due principii stabiliti di sopra ".

7.— Con questo genere di lavori il Marselli si riprometteva di " sollevare gli studi italiani all'altezza della scienza moderna ". E toccava qua e là idee fondamentali per tutta la filosofia hegeliana: come là dove torna a ragionare della dialettica, la quale, con la sintesi della tesi e dell' antitesi poste dall' intelletto, passa dall' astratto al concreto; e dove, più di proposito che nello scritto su Tucidide, si fa a chiarire la natura della ragione di contro a quella dell' intel-

letto. Circa la funzione della prima fa questa osservazione filologica:

Questo movimento dialettico, il quale, mentre conserva i contrari, li distrugge in pari tempo como contradditorii, i tedeschi l'esprimono col solo verbo *aufheben*, il quale significa tanto abolire, negare, quando conservare (*aufbewahren*). Io credo che il verbo togliere, il quale in generale indica l'atto di far cessare una cosa dal suo luogo o dal suo modo di essere, senza distruggerla, sia quello che corrisponda ad *aufheben*. Dippiù il fatto della ragione sembrami che in italiano si possa contrassegnare colla espressione "armonia", perchè l'armonia, mentre ritiene le parti nella loro individualità, fa nascere dalla composizione di esse un tutto unico, il quale spunta le differenze.

Niente di peregrino; ma anche questo giova a mostrare in che modo il giovane Marselli si studiasse il suo Hegel, che cita sempre dall' originale, come ne conosce e cita vari seguaci.

8.— Un punto speciale dell'estetica hegeliana che qui accenna appena, ma svolgerà ne' suoi libri posteriori, è quello della fine dell'arte. Come bisogna intendere il progresso nella storia dell' architettura? "Allorquando dicesi che le forme dell' architettura nella loro successione storica si adoperano sempre meglio a produrre il trionfo dello spirito, non si vuol mica intendere, ch' elle sien sempre più ricche di bellezza". L'architettura gotica è men bella della classica; ma in essa si riflette lo spirito più profondo del Cristianesimo. Il progresso, insomma, è della storia in generale, e dell' architettura in quanto questa non si astrae dal tutto, di cui è parte; e in cui l' architettura, come ogni altra arte, dev' essere superata. Giacchè "la bellezza non è la sfera in cui lo spirito è espresso nel modo più alto che sia possibile". La sfera più alta e più rispondente alla natura stessa dello spirito non può essere il sensibile dell'arte (pietra, colore, suono), ma il pensiero della scienza. — Quindi

una gradazione delle arti meno spirituali (architettura, scultura) alle arti più spirituali (musica, poesia); e la poesia, da ultimo, filosofizza. " Tutte le arti agita un anelito verso una sfera superiore, una smania di pensare, e tutte decadono, ma nell'amplesso dello spirito ". Onde " l'attuale catastrofe dell' architettura è una conseguenza dell'età scientifica, e fa testimonio dell'emancipazione dello spirito e della coscienza, a cui quest' arte è pervenuta, di dovere cioè concorrere a questo trionfo col proprio abbassamento ": abbandonando quasi ogni finalità estetica e facendosi strettamente utile. Ma l' arte, dunque, è destinata a morire? No, " le arti non dispariscono già; elle continuano e continueranno forse pei secoli dei secoli la loro opera, ma si sforzano di pensare eziandio, e di elevarsi a rendere quel che la scienza attuale somministra loro ".

9. — Questo concetto — pertinente sempre alla filosofia della storia, che, concepita al modo di Hegel, a cui s'attiene fedelmente il Marselli, faceva violenza alla estetica, anzi a tutta la filosofia hegeliana — fu il centro degli studi del Marselli per parecchi anni: applicato da prima alla musica in una serie d'articoli, raccolti infine nel volume *La ragione della musica moderna* (1859) [1] e poi a tutte le arti in un' altra serie di scritti e di saggi critici pubblicati dal 1863 al 1866, raccolti anch' essi in un volume: *La critica e l'arte moderna* [2]. La modernità è sempre rappresentata dallo sforzo dell' arte di sorpassare se stessa per sopravvivere, traendo le proprie ispirazioni dalla scienza, sollevandosi anch' essa, per quanto è possibile, nella sfera del pensiero; o dall'*ultima ratio*, a cui l'arte s'appiglia, di

1 Napoli, Detken, di pp. 256 in-8°.
2 Napoli, Ghio, 1866, di pp. 294 in-16°.

trasformarsi in qualcosa di pratico, ove i mezzi a sua disposizione non le consentano di esprimere i bisogni scientifici dello spirito proprii della nuova età.

Per questa missione assuntasi con ardore di apostolo, il Marselli s'ascrisse alla hegeliana *Philosophische Gesellschaft* di Berlino (presieduta da C. L. Michelet) [1]; e quando nel '63 stava per pubblicare in una rivista il suo scritto su *La critica e l'arte moderna* [2], ne mandava tradotto in tedesco il proemio al *Gedanke* [3], organo di quella società, accompagnandolo con una lettera, in cui era detto: " Il lavoro produrrà probabilmente un certo movimento d'idee, poichè in Italia non si è ancora abituati a considerare l'arte come qualche cosa di pratico (*als etwas Praktisches*), e a trattare questo argomento con piena libertà di pensiero e di sentimento. È tempo finalmente che agli orecchi italiani risuoni la libera, profonda e potente parola della scienza moderna in tutta la sua energia " [4].

---

[1] Nell'Elenco degli *Auswärtirger Mitglieder* pubblicato nel *Gedanke* del 1865 (VI, 276-8) oltre il Marselli ci sono, di italiani, l'Acri, l'Angiulli, il D'Ercole, V. Imbriani, A. Vera e un Soria di Napoli.

[2] Prima parte del volume citato con lo stesso titolo; la quale venne pubblicata nella *Rivista italiana* di Torino.

[3] *Ged.*, 1863, IV, 196-7. Ivi in nota la lettera del Marselli al Michelet. in data 8 agosto.

[4] Il Marselli apparteneva alla *Philos. Gesellschaft* fin dal 1860; e il 1.° novembre di quell'anno mandava da Napoli al *Gedanke* la seguente corrispondenza, che mette conto di riferire come un documento molto curioso dell'hegelismo marselliano: " Gegenwärtig kann weder ich noch irgend ein Italiener Ihren Wünschen entsprechen, weil unsere Philosophie auf der Spitze unserer Bayonnette steht. Wenn die philosophische Gesellschaft ein wahrhaftes Bild der italienischen Philosophie verlangt, so will ich es in der Kürze skizziren: Politische Encyklopädie: 1) *Logik*. Die thätige italienische Logik besteht in dem Gedankem der Einigung Italiens unter dem Scepter Victor Emanuels. Die drei Momente sind: *a)* Vertreibung der Bourbonen

Non giova qui esporre per minuto la materia dei due libri sulla musica e sull' arte moderna. Secondo il Marselli, la musica precede nello sviluppo delle arti la poesia; e ormai è giunto il momento del predominio di questa, sotto l' influenza della filosofia, e cioè, infine, come dissoluzione dell'arte. L'arte moderna è la poesia di Goethe, la poesia che potrebbe dirsi " il pensiero filosofico che

---

aus Capua und Gaeta; *b*) Vernichtung der zeitlichen Gewalt des Papstes zu Rom; *c)* Befreiung Venetiens und jeder italienisch redenden Provinz. Das ist unsere innere Arbeit. Kommen wir zu äussern oder: 2 der *Naturphilosophie*: ein Schrei der Erlösung und eine hülfreiche Bruderhand allen unterdrückten Nationalitäten, wie Ungarn, Polen und Andern. Daraus wird entspringen: 3) der *Geist*, oder die Verherrlichung des italienischen Geistes, welcher in der Kunst vom Volke singen, der religiösen Freiheit Leben verleihen, und sich mit dem deutschen Geiste verbrüdern wird, um die Verbreitung der Vernunftwahrheiten zu fördern. An diesem Puncte angelangt, wird ein Italiener zu Ihren wissenschaftlichen Arbeiten beitragen können ".

Seguiva a questa lettera una nota del Michelet; dove si constata che, mentre gl' Italiani hanno in un anno compiuto la loro unità nazionale, i Tedeschi dal 1848, dopo dodici anni, non hanno fatto nulla a tal riguardo. Il re di Prussia dovrebbe offrire la sua alleanza all' Italia, proteggerla dalla Francia e dall'Austria, aiutarla a riscattare la Venezia, e insieme con l' Inghilterra formare una lega contro i tre imperatori di Francia, d'Austria e di Russia. Se la Prussia facesse ciò e istituisse all' interno un vero regime rappresentativo, acquisterebbe la simpatia di tutta la Germania; e l'Assia Cassel, l'Holstein e il Meklenburg le darebbero anche subito un buon pretesto per un'azione materiale.

Altre corrispondenze politiche mandò il Marselli da Torino il 19 ottobre 1861 e il 12 giugno 1862. Curiosa anche quest'ultima per la categorizzazione filosofica che vi si fa delle fasi della rivoluzione italiana: distinta in tre epoche; 1) di spontaneità (*Selbstthätigkeit*), rappresentata da Garibaldi: eroismo, poesia, epopea, che dopo Aspromomte cede al buon senso ecc.; 2) di riflessione, con a capo Cavour: il periodo della politica, della diplomazia, della unificazione energica, col predomio del Piemonte e la vigorosa opera dcl Ricasoli controrivoluzionaria e contro le autonomie; 3) di armonia, periodo di conciliazione degli opposti partiti e sistemi periodo iniziato dal Rattazzi.

si veste d'immagini ". Ora la musica, nel correre il suo cammino fatale, " dopo aver raggiunto il suo ideale, dovrà segnare la propria decadenza cercando divenir parola ". Senza dire del passato, in cui essa musica, com'è da aspettarsi, attraversa tre periodi (di formazione, dell'ideale e di decadenza) [1], la musica presente è rappresentata da tre nomi: Mercadante, Meyerbeer e Verdi: il primo dei quali rappresenta la musica classica; il secondo, la musica romantica (col *Roberto il diavolo*); il terzo, la musica moderna (specialmente col *Rigoletto* e la *Traviata*): moderna, perchè rappresenta le passioni e il dramma dell'anima moderna, dando la mano ai romanzi e ai drammi francesi. Il Verdi è più melodico, meno drammatico del Meyerbeer: nella sua anima raccoglie il grido di tutta la umanità; e questo lo fa grande cittadino del mondo. Ma l'arte del Verdi non basta, non è la musica dell'avvenire. Verdi e Meyerbeer rappresentano l'analisi, l'opposizione dei due elementi, già fusi in una sintesi primitiva, in Mozart.

Mozart è il primo momento della musica del terzo periodo, o della decadenza. Gli altri due segnano il secondo momento: ultime espressioni l'uno della tendenza drammatica o armonica della scuola tedesca, l'altro di quella melodica italiana. " Essi stendonsi la mano. L'uomo che stringerà queste destre sarà l'artista dell'avvenire "; segnerà il momento della sintesi concreta, in cui la musica si fermerà, ma per accompagnarsi poi alla poesia nelle trasformazioni, che da questa l'umanità attende, e collaborare con essa, e sotto la sua guida, allo sviluppo della riflessione e all'educazione pratica e sociale. Guai alla musica, che non intenda le aspi-

[1] Nella copia del libro cortesemente favoritami dal col. Amadasi, sono corrette di mano del M. le designazioni del secondo e del terzo, e sostituite con quelle di *spontaneo* e *drammatico*.

razioni del tempo, e dimentichi che " fine dell'arte è il far palpitare i contemporanei, o i posteri, quando quelli son pigri o per necessità incapaci di comprendere l' Artista novello " !

10.— Il Marselli colto era, e aveva certo studiato con passione l'estetica e taluni punti capitali della filosofia hegeliana: ma aveva scarso e torpido il gusto; e sforzandosi di raggiungere l' arte col mezzo delle sue formule, restava impigliato nell' astratto, e cadeva in quella critica vuota, intollerabile, di cui, alla lunga, egli stesso dovette sentirsi stanco [1]. L' arte non c'era, e la filosofia lavorava nel vuoto. Eppure in quegli anni egli era come invasato da questa idea della sua missione di rinnovare l'arte con la filosofia, e attraverso l' arte, la vita; e lavorava febbrilmente alla impresa. Nell' entusiastica pagina dedicata al Mozart, accennando al presentimento che questi pare avasse della sua morte precoce, dice: " Dì e notte si affrettava a colmare quel vuoto che mai non si riempie. Oh quanto parla al cuor mio questo caso, che mi rende sorella l'anima del Mozart! ". E tutta l' intonazione commossa e romanticamente enfatica del libro dimostra il pathos sacerdotale del giovane autore.

Questo pathos gli fa sentire più energicamente la propria personalità letteraria; e a coloro che trovavano a ridire di

---

[1] In questo libro sulla *Musica* riponeva tutte le sue speranze per l'avvenire della poesia italiana, in Aleardi, così apostrofandolo: " Aleardi, io ho pianto leggendo il Carme sulla tua giovinezza, e ti grido Poeta grande... Tu parli di quel grande (Napoleone), non come il volgo e le anime meschine, ma siccome Poeta vero che ne intende l'alto Pensiero ed ha un cuore pari a quello dei sommi. Tu grande, coi forti sei da pari... O Poeta, ti prenda amore di te e della Patria tua, che attende il suo Vate robusto! Tu hai la parola magica e l'anima gagliarda per compiere questo santissimo ufficio... " (pp. 222-3). Povero Aleardi!

questa sua smania hegeliana di categorizzare tutto in trilogie, risponde protestando che la tripartizione è voluta dal metodo vero e razionale. E quanto al suo hegelismo: "Io sono seguace dell' Hegel all' istesso modo con cui accetto Platone, Aristotele, Malebranche, Leibniz ecc. [1], ovvero assimilandomi il principio universale che ciascun pensatore ha recato nella scienza, e collocandolo come parte della verità, senza incarcerare il mio spirito nella lettera di un solo sistema, e renderlo pedissequo delle svariate deduzioni che appartengono alla soggettività dell' autore". Ogni sistema ha messo in luce un lato del vero; e un filo segreto li ricollega tutti. Hegel questo ha di speciale, che "non ha portato propriamente una nuova pietra allo edificio filosofico, ma le pietre di già ammonticchiate ha sistematicamente disposte in guisa da formare un armonico Tutto; di sorta che il metodo è il suo vero trovato". E questo metodo, la dialettica, dichiara il Marselli di voler accettare da Hegel; "ma non tutte le conseguenze che egli ha tratto usando del suo istrumento". Infatti, non sempre l' Hegel d e d u s s e p e r d r i t t o; e, "partendo dal suo metodo, è mestieri modificare molte parti del suo sistema, le quali sono incompatibili collo stato attuale delle scienze fisiche e morali, e poi procedere sempre innanzi a incorporare nella scienza prima le nuove scoperte delle scienze seconde per categorizzarle metodicamente" [2].

11.-- Nell' hegelismo, di cui, per verità, accettava qualche cosa più del metodo, — e l'abbiamo visto, — egli pie-

1 Lo stesso, senza aver letto il libro del M., ha scritto il CROCE *Saggio sullo Hegel*, Bari, 1913, pp. 147-148. Ma è, esso stesso, un pensiero hegeliano.

2 Pagg. XXIII-IV.

gava più a sinistra che a destra. In questi libri stampati a Napoli prima del '60 con l'*imprimatur* regio ed ecclesiastico, evita, com' è naturale, ogni argomento scabroso. Ma un documento intimo di quel periodo (una lettera scritta il 25 giugno 1859 alla sua fidanzata) ci attesta chiaramente le condizioni del suo spirito, allora, rispetto alla religione: " Ama ", le scrive, " l'Umanità più di te stessa, di me, della tua famiglia, della tua patria... Poni sempre la Ragione e la Giustizia al disopra di qualunque affezione del tuo cuore... — La tua vera religione sia la morale. Una bella azione ha un valore infinito e divino, dove che le superstizioni non sono altro che la morale apparente e artificiale dei furbi e dei dappoco. — Il tuo confessore sia Iddio o la tua coscienza. I tuoi santi sieno gli uomini grandi dell' Umanità " [1].

Quando gli avvenimenti politici gli ridiedero l' agio di tornare agli studi diletti [2], e potè dire alto quel che pensava, spiegò la sua bandiera di libertà; e dichiarò che suo scopo, come quello di ogni scrittore conscio della propria missione umanitaria, era " sottrarre lo spirito del popolo dall' influenza del pedantismo nell'arte, della teologia nella scienza, del prete nella religione " [3]; Negli scritti raccolti nel libro *La critica e l'arte moderna* combattè accanitamente il cattolicismo italiano, nelle sue istituzioni e nelle sue credenze [4], chiamando, da critico, l'arte a questa opera di emancipazione spirituale richiesta e promessa dalla scienza.

---

1 Questa lettera è pubblicata innanzi allo studio sulla *Lotta delle razze del Gumplowicz* (estr. dalla *Riv. mil. ital.,* 1902), pp. 4-5.

2 V. *La crit. e l'arte mod.,* p. 108.

3 Ivi, p. 291.

4 Vedi in quella raccolta gli scritti sul romanzo religioso, sul *Prete e la monaca,* sulla *Vita di Gesù del Renan* e sulla *Storia romana* del Bertolini.

12.— La sua tesi fondamentale in estetica è quella svolta negli scritti precedenti: che l'arte deve farsi, anzi è condotta fatalmente a farsi essa stessa filosofica, scientifica; e la scienza, per converso, per diventare più popolare e contribuire meglio all' elevazione dello spirito verso la finale coscienza di sè, si accosta all'arte e ne accetta il valido sussidio (esempi insigni gli scritti del De Meis e del Moleschott). Ma, come ho già notato, l' interesse predominante dello scrittore è per le applicazioni di questa tesi al concetto della storia, o del movimento progressivo dello spirito: se pure ora non voglia dirsi pratico più che speculativo. La tendenza pratica per altro era immanente nella stessa filosofia della storia concepita come progresso verso la libertà: e ora s' affermava spontanea pel rivolgimento politico del nostro paese.

Certo, s' accentua in questo libro il motivo immanentistico dell' hegelismo marselliano. E spunta, non si può dire se per ispirazione della sinistra hegeliana, la giustificazione del nuovo materialismo. Il mito del Cristo — dice l'autore, che in vari luoghi cita e loda Strauss, quasi scopritore della verità nella storia del cristianesimo primitivo — racchiude bensì sotto la forma dell'incarnazione il concetto profondo dell' unità dello spirito con la materia, di Dio con l'uomo: ma non v'ha dubbio, che il cristianesimo finì col separare i due termini, e deprimere e avvilire l' uomo, la natura, la materia. Quindi la reazione favorita e promossa dallo sviluppo della scienza.

All' idealismo assoluto è accaduto quello che al cristianesimo. Non ostante ch'esso, coscienza riflessa del mito cristiano, proclamasse altamente e a' quattro venti, l'Idea determinarsi nella natura e giungere nello spirito umano a divenire subbietto cosciente di se stesso, il razionale essere uno col reale, e simili; pure non si può negare del pari, che i seguaci di quel Vero fecero troppo sciupìo dell' Idea astratta e troppo abuso delle categorie ideali e della scienza a priori; di guisa che l'empirismo dovea necessariamente rialzare il capo, e all' Hegel seguire il Moleschott, vero papa del presente materialismo.

E se dal Moleschott non accettava ancora che l' uomo differisca dall' animale soltanto per la coscienza che il primo ha dell' istinto; se non ammetteva che il male si riduca a pura necessità naturale; badava tuttavia ad avvertire, che " alcuni principi fondamentali " del materialismo propugnato nella *Circolazione della vita* sono da accogliersi; e che, se è d' uopo conservare all' uomo la libertà, come facoltà del bene ed effettuazione pratica del vero conosciuto dalla sua intelligenza, non si vuol disconoscere che " cosiffatta volontà, per isvolgersi nella sua infinita libertà, ha mestieri di un concorso di circostanze spirituali e materiali sì difficili a conseguire, che il peccatore è naturalmente da ritenere siccome degno di perdonevole compianto, anzi che di odiosa persecuzione ".

13.— Dura l'entusiasmo per l' Hegel. " La Storia della filosofia dell' Hegel è stata il poema epico della scienza filosofica ". Il pensiero che la successione dei sistemi non sia caso o disordine, ma ordine e ragione, per cui viene trionfando il partito del progresso, è sempre un " pensiero che, covato latentemente nel profondo dello svolgimento storico, venuto fuori col Vico, fecondato da' suoi successori, acquistò la dimostrazione scientifica nella sintesi meravigliosa dell' Hegel ". Si plaude al De Meis, il quale, contro chi allora dava per morto l' hegelismo, notava la sua grande vitalità essere sempre più chiaramente attestata dal gran fiorire degli studi storici, dal prevalere sempre maggiore del principio storico nello studio d' ogni ordine del reale. " A dimostrare che l' Hegel non pure non è morto, ma vive potentemente, basterebbero gl' insulti rabbiosi, che gli rivolge la plebe letteraria e scientifica ". Il principio supremo della scienza è nelle nostre mani. Chè non se ne potrà mai scoprire uno superiore a quello, che fa consistere il vero nell' armonia

dei contrari, non in un contrario; a quel principio " che è Dio, che ha larghe braccia per comprender tutto, e non è il giudice che avvinghia e manda questi alle bolge e quegli alle sfere..., è la vita, unificazione della ragione e della natura e non quello o questa isolatamente ". Sicchè nella pura speculazione non resta più nulla da fare. " I nuovi filosofi saranno condannati o a ricadere nella definizione esclusiva del vero, o nella comprensione armonica: in entrambi i casi saranno una superfetazione ". E la storia della filosofia dopo Hegel ne è una prova. Pure, se la bussola è trovata, l'America non è scoperta; e ci sta tuttavia innanzi l'Oceano inesauribile. " Dalle astratte regioni drizziamo la prua verso quell'orizzonte, ove il cielo s'abbraccia colla terra, ove la verità astratta scende ad incarnarsi nei fatti ".

14.— Questo l'atteggiamento speculativo del Marselli nel 1866. Hegeliano intendeva bensì professarsi; ma a un patto, che si salpasse verso l'oceano inesauribile dei fatti. E così in qualche modo veniva a trovarsi d'accordo col Villari, col Tommasi e cogli altri, che in quel torno istesso cominciavano a passar quella voce in Italia: — Facciamola finita con la metafisica, e volgiamoci ai fatti! — Certo, a salpare recando seco quella bussola, che il Marselli diceva, l'accordo coi positivisti non poteva esser duraturo. Ma, nè il Marselli era tempra di pensatore da conoscere o aver mai conosciuto tutto il valore del principio hegeliano, nè esatto sarebbe far di lui un positivista schietto, quali furono o vollero essere altri adoratori dei fatti. Chi intende, infatti, davvero che un contrario non è se non nella sua unità con l'altro contrario, deve prima di tutto intendere la realtà come pensiero, e non potrà più arrestarsi a nessuna delle difficoltà opposte dal positivismo alla metafisica moderna, che è idealistica,

e non può assere più in verun modo e in nessun grado positivista. La dialettica hegeliana ha un significato se l'essere è pensiero; se l'essere è essere (oggetto del pensiero), com'era nell'antichità, la logica non può essere se non quella parmenidea dell'identità, che pervenne in Platone e in Aristotele alla coscienza di sè, sistemandosi nell'antico *Organo*. Ora, pel positivista, l'essere appunto è essere; e la sua logica, ne abbia egli consapevolezza o no, è la logica vecchia dell'identità. D'altra parte, se il Marselli non andò mai a fondo della sua prima filosofia, e non esaminò mai con sguardo scrutatore il congegno di quella tale bussola, certo in mezzo al suo posteriore positivismo portò tutto o quasi il bagaglio di quell'estrinseco hegelismo, di cui s'era spiritualmente caricato negli anni fervidi della giovinezza.

15.— Come divenne il Marselli positivista? Il suo hegelismo, come quello di tanti altri, era consistito nella negazione del soprannaturale e del trascendente, e in un certo armamentario logico, che il pensiero filosofico, sistematico, dovrebbe applicare al pensiero non filosofico, che è fuori di esso. Due punti, dei quali il primo non è caratteristico dello hegelismo, perchè ogni sorta di razionalismo e lo stesso materialismo partono dallo stesso concetto; e quanto al secondo, questa è stata sempre la parte più discussa e più discutibile del pensiero hegeliano; e certamente l'idea fondamentale, come la concepiva il Marselli, è in contraddizione cogli stessi principii fondamentali dell'hegelismo, il quale non può ammettere due pensieri l'uno di fronte all'altro, e il conseguente problema della combinazione meccanica dell'uno coll'altro, donde dovrebbe sorgere il sistema filosofico del reale. Ma il bello è che appunto questa situazione pseudo-hegeliana, da cui pure provennero i motivi

principali della sua fase antihegeliana, il Marselli non riuscì mai a superare. Fu la sua camicia di Nesso.

Dopo il libro assai notevole, sulle ragioni e sulle conseguenze della guerra del 1870, in cui diceva più tardi il Marselli d'essere stato per la prima volta lui, poichè è questo un libro di storia concreta [1], le sue opere principali sono la *Guerra e la sua storia* e la *Scienza della storia* col volume postumo su *Le leggi storiche dell'incivilimento* [2], frutto delle lezioni impartite dal Marselli nella Scuola di guerra dal 1867 in poi. Ora, nella stessa *Guerra*, che vuol essere pura opera storica, le preoccupazioni di filosofia della storia son sempre vive; e basterebbe a dimostrarlo il libro VII (e ultimo) intitolato *Legge dello svolgimento storico dell'arte militare*; dove, distinta questa storia in due periodi di svolgimento (antico e medievale-moderno) divide hegelianamente ciascun periodo in tre epoche: orientale, greca e romana; e poi, epoca neo-orientale (dalla conquista dei Barbari a Carlo Magno), neo-greca (medio evo), neo-romana (età moderna): facendo del secondo periodo, alla maniera del Vico, un ricorso, progressivo, del primo [3].

1 "Il mio lavoro sugli *Avvenimenti del 1870-71* è il primo in cui io sia io": *Scienza della storia*, I², p. 400.

² *La scienza della storia :* I. *Le fasi del pensiero storico*, Torino, Loescher, 1873, 2ª ediz., 1885 ; II, parte 1ª, *Le origini dell'umanità ;* parte 2ª, *La natura e l'incivilimento* (con numerazione separata), Torino, Loescher, 1879 (la 1ª parte uscì anche nella *N. Ant.*, 1878, la 2ª, ivi, 1879), 2ª ed., 1885 ; III. *Le grandi razze dell'umanità*, ibid., id., 1880 (un capitolo il IV, *I mediterranei* anche nella *N. Ant.*, 1880), 2ª ed., 1885. Io cito sempre dalle 2ª ed. — *Le leggi storiche dell'incivilimento* furono pubblicate postume con prefazione di C. O. PAGANI, Roma, Vogkera, s. a. (1906). Presso il Voghera è uscita anche un'ed. post. della *Vita del reggimento* (con pref. del Pagani) e de *La guerra e la sua storia* (con pref. del colonn. F. Mariotti).

³ Intorno alla legge di questo svolgimento vedi gli schiarimenti esposti nel cap. IV del lib. VII (v. III, pp. 466 ss.).

L'altra opera è tutta una filosofia della storia in quattro volumi, di cui tre di prolegomeni: una filosofia della storia, non critica, ma costruttiva, rivolta cioè a rappresentare secondo una legge ideale ed eterna lo svolgimento storico. Ossia appunto (per quanti temperamenti il Marselli si sforzi d'introdurvi) il problema hegeliano de' suoi giovani anni: problema, sostanzialmente, pseudo-hegeliano, perchè, negata quella dualità che ho detto, il vero problema hegeliano della filosofia della storia si risolve col concetto della storia stessa, la quale, poi, essendo essenzialmente storia della filosofia, in quanto tale è filosofia: onde la filosofia della storia è in ogni storia, che solo idealmente si risolve nella storia della filosofia. E le pretese leggi storiche, non essendo storia, ma sopra la storia, e nòn essendo filosofia, ma sotto la filosofia (applicazione della filosofia!), vengono veramente a non essere nè in terra nè in cielo; cioè, a non essere.

Eppure il positivismo marselliano s'andò a ficcare proprio lì. A Torino, come egli narrò in una specie di confessione filosofica, fu distratto dagli studi speculativi, per volgersi a studi militari e pratici, onde a poco a poco gli parve di metter i piedi in terra, di diventar uomo intero, temperato negli uffici della vita e filosofo vero, consolidato con istudi empirici, applicativi. Inoltre, da Napoli a Torino fu un bel salto. Da impenitente filosofo della storia nel 1884 il Marselli assegnava al Mezzogiorno d'Italia la missione di tener testa con la metafisica alle minacce del Vaticano contro la libertà scientifica e politica, affermando, nel nuovo linguaggio metafisico-positivista, che " a' meridionali si può tagliare la testa, ma non impedire di poggiare a quella suprema unità de' fenomeni, che è Dio, e penetrare in quella intima unità del nostro organesimo, che è l'anima " [1]. Ma, a

1 *Gl'ital. del mezzog.*, nella *N. Ant.*, 15 febbraio 1884, p. 658.

Torino! Nello "ambiente intellettuale di quell'Italia settentrionale, in cui vive un popolo pratico e analitico"! Come il Villari, passato nella Toscana di Galileo, diventò sperimentalista, il Marselli in Piemonte divenne pratico e analitico; tanto per dare un'altra prova di fatto alla sua teoria, che doveva tra poco elaborare, della dipendenza dello spirito dall'ambiente geografico e quindi storico! Mille dubbi, ci fa sapere egli stesso, scaturirono dallo stato in cui venne a trovarsi.

Ora io mi aggrappava al prediletto sistema e il mio pensiero vedeva fuggire la realtà; ora io correva appresso a questa, e quello si determinava, e col determinarsi si trasformava grandemente. Vissi tra continue lotte e tra perenni dialoghi interiori. Ogni giorno che passava, portava seco qualche nube, e lasciava in cambio una persona viva e reale. A farla breve, uno di codesti giorni presi il telaio dell'Hegel, e lo spezzai, dicendo: voglio pensare col mio capo, parlare col mio stile, cioè come detta dentro: voglio ritemprarmi al contatto delle scienze naturali e della storia. Da quel giorno nacque l'uomo [1].

Nacque cioè intorno al 1870; quando, aggiungiamo, il gracidìo positivista s'era fatto in Italia alto, e (benchè il Marselli non metta questo motivo nel conto) questo gracidìo doveva dar tanta noia a chi non stava ben saldo in arcione, sul Ronzinante della sua metafisica.

16. — Nacque l'uomo: e s'ingollò a un tratto Comte, Darwin, Lyell, Bukle, Spencer e gli altri padri del positivismo: e divenne naturalista, evoluzionista, agnostico ecc. Fece sì riserve e proteste contro tesi fondamentali; ma riserve e proteste, che poi distruggeva da sè con ciò che accettava di quella filosofia. Così, uno scolaro e ammiratore del Marselli s'è trovato un pò imbarazzato innanzi alle frequenti dichia-

---

[1] *Sc. d. st.*, I², 398.

razioni, che il Marselli positivista fa contro quel positivismo " arrabbiato " e " brutale " [1] che non vuole altro che fatti e s'arresta perciò innanzi all'Inconoscibile. Questa in verità non riusciva a ingollarla!

Una metafisica il Marselli la voleva: la " metafisica delle essenze fenomeniche " (e non importa se l'aggettivo strida al contatto di quel sostantivo). " L'umano ingegno, egli dice, non può lungamente porre dall'un canto le fondamentali questioni dell'origine e del fine: esso brama porger loro una soluzione ". — E come si fa dopo il tramonto dello stato teologico e dello stato metafisico? Dove si va a pescare una soluzione? — " Il mezzo più radicale per non farlo ritornare alla soluzione fantastica della teologia, è di fornirgliene altre, mediante una metafisica che s'ispiri ai processi e non contraddica a' risultati delle scienze sperimentali " [2]. Altre: nè anche basterebbe una sola, che si ispirasse a dovere a que' bei risultati!

La metafisica nuova del Marselli era, o voleva essere, un rigido monismo materialistico. La sostanza, egli dice, è unica [3].

" In alcune celle della passata scienza sta la materia, la natura; in altre lo spirito e l'incivilimento. Una profonda meditazione scientifica su d'una copiosa quantità di fatti ci deve invece far persuasi che non si tratta già nè di cose indipendenti e neanche di cose parallele e correlative; ma della compenetrazione più compiuta. A quelle abbiamo dovuto dare il nome di psichiche e sociologiche per distinguerle dalle altre semplicemente organiche e meccaniche, ma la diversità dei nomi e delle cose, che a noi s'impone

---

1 *Sc. d. st.* [2], I, 391, *Leggi stor.*, 81.
2 *N. Ant.* cit., pp. 657-8.
3 *Sc. d. st.*, III, 25.

necessariamente (!), non ci deve far dimenticare la verità del concetto monistico, secondo il quale gli studi biologici debbono stare a fondamento di quelli sociologici, e la scienza della storia si risolve in una Fisica sociale " [1].

L'unica sostanza, dunque, è materia; e in materia perciò si risolvono " le universe cose trascinate nel circolo, nel flusso d'un movimento o palese o latente, ma che mai non posa, come non si distrugge la materia ". La quale passa bensì da uno stato ad un altro, permanendo sempre identica. Eterna la materia, eterno il movimento, cioè la forza. Ma la forza non è altro dalla materia: l'una e l'altra sono due astrazioni della nostra mente, " la medesima cosa guardata da due punti di vista ". — E come si perviene al concetto di questa forza? La infinita catena di movimenti, che si trasmettono da una parte all'altra della materia, deve trovare " il suo perno in una forza prima che, a giudicarne induttivamente, altro non può essere che il moto più generale, più essenziale, più fondamentale secondo il quale la la materia si compone e si dissolve per ricomporsi ". E se qui domandate al Marselli: questo moto fondamentale, chi lo ha prodotto? — egli crede di potervi rispondere: " È sua natura il muoversi, è *causa sui*, diceva Spinoza " [2]. — Un movimento che si muove? — Non giova volerne troppo: il Marselli non vuol uscire dal fatto meccanico, che in quanto tale reca pure in sè, nella sua definizione, il bisogno di esser trasceso. A lui tutto quel buio pare - lo dice almeno — assai più chiaro e luminoso della " nebulosa formula dell'idealismo, pel quale l'Idea produce e muove il mondo ". Giacchè, questa, a sentirlo, fu la causa della sua rottura con l'hegelismo. Nella critica che, nel primo volume della

[1] *O. c.*, II, 2ª, 44-5.

[2] *Sc. d. st.*, II, 2ª, 7-11.

Scienza della storia, fa della metafisica della storia (dopo aver liquidato naturalmente la teologia della storia) dedica un lungo capitolo all'Hegel, riassumendo e combattendo tutto il sistema. E il motivo della critica (accennato dal Marselli anche in scritti precedenti) è che, sebbene l'Hegel inculchi il principio dell'armonia dei contrari e combatta sempre le astrazioni intellettuali, rimase tuttavia impigliato nella vecchia tendenza antiscientifica di separare ciò che è unito. Dice, sì, che l'Idea è immanente nella natura e nello spirito; ma è un fatto, che oltre l'Idea nella natura, ricostituisce l'Idea oltre la natura, come una nuova sostanza, e scava un abisso tra l'una e l'altra. E ricasca nel vecchio realismo metafisico quando distingue l'essenza dai fenomeni, l'universale dai particolari, facendone sempre, quasi senza volerlo, un che di separato, "in qualche modo," e indipendente: donde la tendenza in tanti hegeliani ad armeggiare con i fantasmi, che il Marselli aveva riscontrata in certi giovani, dei quali " quando il cervello scaldavasi, pareva che soggiacesse ad un vero *delirium tremens* idealistico "[1].

Dunque, fermi alla natura, alla fisica. Dalla quale il Marselli sulle orme del Darwin crede poter derivare naturalisticamente le origini dell'umanità, e alcune leggi fondamentali, onde la natura si protende nel dominio della storia, a cominciare dalla gran divisione dell'umanità in varie razze a seconda delle varie determinazioni anatomiche, geografiche, linguistiche. Giacchè l'uomo col suo pensiero e la sua volontà non supera la natura, anzi ne è un prodotto: quasi montagna, secondo l'immagine dell'Huxley, che si spinge col vertice al cielo, ma ha le radici nelle viscere della terra. Non costituisce un regno a sè nella vita ani-

---

[1] *O. c.*, I, 235.

male. " Anche l'animale si commuove come l'uomo e prova dinanzi ai fenomeni della natura quel terrore che per molti uomini, anche non selvaggi, costituisce l'essenza del loro sentimento religioso ". Anche l'animale progredisce: la sua disgrazia è di non poter assumere la posizione verticale, e di non avere un cervello più perfetto e la laringe acconcia al linguaggio articolato. Dunque, niente abisso tra l'animale e l'uomo: niente regno a sè per l'uomo! Lo volete distinguere? Ebbene: assegnategli pure " un posto speciale o sia un ordine, o sia un sott'ordine nell'ordine de' primati, o sia una famiglia, insomma un proprio antro " [1].

In quest'antro, va da sè, il signor *homo sapiens* deve aver la bontà di smettere il basone del libero arbitrio. Va anche da sè, che nel combattere il concetto del libero arbitrio il Marselli poi confonderà il punto di vista hegeliano con quello positivista, e però il libero arbitrio con la libertà, che non è punto arbitrio [2]: e potrà giovarsi della doppia confusione per combattere le note obbiezioni dei sostenitori della libertà del volere al concetto di legge storica.

17. — Ma, se altri credesse di prendere in parola il Marselli e di definirlo perciò per un avversario della logica dei fatti (poichè oltre il fatto non c'è l'Idea), per un rude materialista (poichè l'incivilimento è un prolungamento della natura), per un ardito negatore del valore, della libertà spirituale (poichè egli non vuol saperne di questa libertà), costui s'ingannerebbe a partito. L'ho già detto. " Adagio col positivismo! ", diceva lo stesso Marselli difendendo la critica del De Sanctis contro i feroci positivisti della critica letteraria, che non ammettevano altro che fatti materiali;

---

1 *Sc. d. st.*, II, 1ª, 27-28.
2 Vedi *Leggi stor.*, 65-7, 75-77 e *Sc. d. st.*, *passim*.

" sappiamolo intendere e non ne esageriamo la gittata, se non vogliamo tarpar le ali all'ingegno, impoverir le scienze ed isterilire le arti. Benefico, se misurato, può diventare esiziale, se esagerato dal pedantismo "[1]. Dunque, non facciamo i pedanti. Alla logica ben distinta e messa a capo dei fatti, per renderli intelligibili, il Marselli, per parte sua, non consentì mai di rinunziare. Ripete ogni po', che non si fa scienza senza a priori o anticipazioni logiche, che l'aposteriori giustificherà. Si ricorda fin all'ultimo, che tra il sì e il no il filosofo ha da essere sempre di parere contrario :. e tra le opposte esagerazioni del positivista, che vuole tutto relativo e tutto empirico, e del metafisico, che vuol tutto assoluto e tutto a priori, crede che ci sia posto, — anzi il posto di onore, — per " una ragione più calma, più imparziale, più armonica e conciliatrice "[2]; e tien fermo sempre a una scienza che " non ripudia le questioni, nè le conquiste del pensiero metafisico, e solo vuol saggiarle con i suoi reagenti. Non dà il bando alle leggi, alle teorie, a' principii, alle idee, alle sintesi, e fra certi limiti allo stesso a-priori; vuol procedere, egli pensa, " è nel senso più vasto, perenne scambio di fatti e d'idee, di analisi e di sintesi, d'induzioni e deduzioni, d'a-posteriori e d'a-priori "[3]. Quel medesimo, insomma, che aveva pensato l'altro uomo, quello prima del 1870, e prima anche del 1860.

18.— Naturalista e materialista ? — Ma di quell'antro che gli è stato accordato, l'uomo ha fatto un regno[4], le cui gran-

---

1 *N. Ant.* cit., p. 640. Cfr. *Sc. d. st.*, I, 385.

2 *Sc d. st.*, I, 83.

3 *O. c.*, I, 386-7. E cfr. *Leggi stor.*, pp. 80-82.

4 " Non l'uomo, adunque, ma l'uomo civile è cittadino di un nuovo regno, le cui grandezze ecc. ", *Sc. d. st.*, II, 1ª, 29.

dezze non trovan riscontro nel regno animale; e la buona gente, cui fa ribrezzo il sapersi discendente da una scimmia, "invece di stemperarsi in vane contumelie, affermi la individualità umana con lo studio di trasformare il proprio corpo, il proprio spirito, in docili strumenti del consorzio civile". Affermi, perchè, s'intende, può affermare: perchè l'uomo può padroneggiare, crede il Marselli, i brutali istinti animali e selvaggi. E affermare e padroneggiare è chiaro che non potrebbe, se non fosse altro che la stessa natura da padroneggiare con la propria affermazione. Nè la invitta fede nel progresso, che, quando si fa positivista, il Marselli estende dall'uomo alla natura, potrebbe intendersi se la natura stessa non fosse nient'altro che natura.

19.— Ma può dirsi poi davvero che il Marselli abbia spezzato mai quel suo telaio hegeliano? La stessa costruzione letteraria ricorda la *Filosofia della storia* tanto studiata in gioventù. Come questa, essa incomincia con un'introduzione storica intorno alle forme della storiografia che continua a distinguere in storia contemporanea, storia del passato e storia scientifica. In questa parte non ha da invidiare ad Hegel qualche errore di fatto, del genere di quelli, di cui s'è menato tanto scalpore contro il grande filosofo tedesco. Così, per recare un esempio della primissima storiografia, spontanea e irriflessa, da cui anche in Italia doveva, secondo il Marselli, incominciare la storia, — per percorrere quindi "tutta la gamma" che le è propria, — sente il bisogno di premettere a D. Compagni e al Villani, Matteo Spinelli e Ricordano Malespini [1], di cui già la critica aveva fatto giustizia. Nè bastava di certo il resto dei prolegomeni, dedicato all'antropologia (2° e 3° volume della *Scienza*) a farlo uscire

---

[1] *Sc. d. st.*, I, 50-1.

dai quadri della costruzione hegeliana, perchè questa parte trova un perfetto riscontro in una trattazione della *Filosofia dello spirito*, che nel sistema di Hegel è presupposta e in parte ripresa nella *Filosofia della storia*. Come ad un'altra trattazione della stessa *Filosofia dello spirito* (Spirito oggettivo e assoluto) corrisponde ancora il primo libro delle *Leggi storiche* dedicato alla definizione del concetto di civiltà (stato e cultura) La storia della civiltà attraversa anche pel Marselli tre periodi, che non sono il mondo orientale, classico, e germanico; bensì antichità, medio-evo e tempi moderni; ma la legge, che connette in Hegel quei tre periodi, è conservata, e il Marselli si sforza di sottomettervi lo svolgimento di tutti gli elementi della civiltà ne' suoi periodi; poichè anche per lui l'essenziale è sempre il movimento verso la libertà, nello Stato, che percorre tre forme, secondo che il governo è di uno, di alcuni, di tutti [1].

Dai quadri hegeliani son tolti ancora in gran parte giudizi e caratteristiche storiche. Hegeliano è il concetto dello Stato, come forma concreta della civiltà; hegeliana la correlazione posta tra lo Stato e la cultura, correlazione il cui svolgimento è spina dorsale della storia, sua legge suprema. Hegeliana l'equivalenza della cultura alle forme dello spirito assoluto religione, arte e scienza (con l'inversione dei due primi termini della trilogia hegeliana, a cui il Marselli dovette essere spinto dalla legge dei tre stati del Comte, ma alla quale riteneva fosse disposto già lo stesso Hegel [2]). Con Hegel si ripete sempre che " il progresso verso la libertà e la coltura è l'idea madre dell'evoluzione " storica [3]. Da Hegel s'accetta il concetto del valore storico delle passioni

---

1 *Leggi*, p. 52-3.

2 Vedi quel che ne dice in *Sc. d. st.*, I, 240-5.

3 *Leggi*, p. 78.

dell'individuo, e degli eroi della storia, in cui è passione individuale una grande idea sociale [1]. Da Hegel è tolta la critica dei vari concetti parziali ed esclusivi della civiltà, superandoli col concetto del "sistema" di tutti i fattori essenziali, che paiono manifestarsi successivamente, ma in realtà, se predomina or l'uno or l'altro, coesistono sempre [2]. Di Hegel si ripete in più luoghi la solita critica dell'intelletto; e tutte le opposizioni si torna a risolvere con la dialettica delle armonie: superando così il dualismo spenceriano del tipo sociale guerresco e del tipo industriale; quello di Stato e di cultura; di progresso e di conservazione, e via via [3]. Tutto il processo della storia si riassume con Hegel nell'analisi di una sintesi primitiva e la tendenza a una sintesi finale [4]. Si combatte teoricamente la utopia della lingua universale col principio hegeliano della indistruttibilità delle "essenziali categorie delle cose" poichè "accanto all'unità vivono eterne le differenze" [5]. Hegelianamente, infine, e da buono scolaro del De Sanctis, il Marselli spiega la necessità del male, o dei limiti dell'Ideale.

Toglieteli affatto, e voi che credevate di abbracciare l'Ideale, stringerete invece un'ombra; voi che credevate di spingere innanzi la società, la vedrete cadere nell'atonia e nella dissoluzione, e far ritorno a quelle origini, donde erasi allontanata conquistando col sudore e col sangue ogni tappa del suo progresso... Il limite è la condizione per l'esistenza d'ogni cosa... Sottraete se potete, i contrari dal mondo, e voi avrete distrutto col reale l'ideale, il quale armonizza sottoponendo il male, il dolore, l'ignoranza, ma non distruggendo uno dei combattenti [6].

---

[1] *O. c.*, p. 68-77.
[2] *Sc. d. st.*, III, 116-7.
[3] *O. c.*, pp. 36, 38, 42, 55, 108.
[4] *O. c.*, 57-8.
[5] *O. c.*, III, 116-7.
[6] *O. c.*, II, I.ª, 168-9.

Questo senso della razionalità del reale come unità di contrari il Marselli da Hegel l'imparò per davvero. Risorge esso ed opera energicamente in tutti i suoi scritti; ed è veramente da rimpiangere che, affannandosi dietro al miraggio della filosofia della storia, egli non si sia tutto raccolto nella storia, che è poi la vera filosofia della storia, e in cui tale senso gli avrebbe fatto scorgere sempre con lucida chiaroveggenza, come nel saggio sugli *Avvenimenti del 1870-71*, quelle concrete armonie, di cui andò sempre in cerca.

CAPITOLO V.

ANDREA ANGIULLI E LA METAFISICA SCIENTIFICA

1. — Anche l'Angiulli passò ne' suoi giovani anni attraverso l'hegelismo. Aveva compiuti gli studi a Napoli, probabilmente nelle scuole dei giobertiani, quivi fiorenti innanzi al 1860. Pure da Napoli non si partì prima del novembre 1862, quando potè recarsi a Berlino, con un sussidio del Governo (ad ottenergli il quale pare si fosse adoperato lo Spaventa [1], a perfezionarsi negli studi filosofici e giuridici. E non è improbabile che, durante quel primo anno dell'insegnamento dello Spaventa nell'università di Napoli, ne ascoltasse le lezioni. Certo, dovè, almeno privatamente, frequentarlo, entrare con lui in dimestichezza, risentire anche lui la forte scossa che diede all'animo di tanti giovani del Napoletano quel barbaglio di luce, che irruppe in quell'università col magnifico inizio dell'insegnamento dello Spaventa. Ne è documento irrefragabile la lettera che scrisse, poco dopo il suo arrivo a Berlino, al maestro: dove lo informa dello scadimento degli studi filosofici subentrato colà all'entusiasmo per l'idealismo, che era sopravvissuto al'' Hegel; e della reazione, che già si poteva

[1] Vedi una lettera di Silvio Spaventa al fratello, da Torino 20 marzo 1862, in App. al vol. B. SPAVENTA, *La filos. ital. nelle sue relaz. con la filos. europea*, Bari, 1909, pag. 308.

notare contro questa sorta di studi. Le lezioni del Trendelenburg raccoglievano un maggiore numero di uditori, appunto perchè si credeva di " restare con lui nel concreto ". Ma, seguitava il giovane filosofo italiano : " io vedo che dalla sua scuola escono giovani, i quali di filosofia non sanno che dilettarsi su quistioni di qualche catagoria ; e, campati in aria, così come è campato il movimento del maestro, credono di dare fondo all' universo e di rovesciare il colossale monumento dell' idealismo assoluto ". Le quali parole non attestano forse, che egli si fosse messo in grado di misurare e giudicare quel monumento colossale, poichè non significano altro che l' ammirazione e quasi lo sbigottimento di lui innanzi all'opera grandiosa appena intravveduta. Ma la natura di questo sentimento è illuminata dall' ingenua dichiarazione, che l'Angiulli, l'antico giobertiano soggiunge: " Ogni volta che m' incontra di osservare la leggerezza di qualcuno qui, mi nasce forte nell'animo la speranza, che noi forse potremmo riprenderci un dì il primato della filosofia in Europa, presentandola in una forma più compiuta e più armonica. Il che avverrà per mezzo della libera speculazione, di cui voi siete così degno maestro costì. Chè oramai i vecchi cenci della filosofia pretesca (*allusione ai giobertiani*) possono spacciarsi coi ferravecchi, a quel che si pare da qualche libro pubblicato ultimamente in Napoli, di cui la miserabile e pretenziosa nullità è tale che, anzichè d' una critica seria, è degna appena di compassione "[1].

2. — La venerazione per lo Spaventa, che allora egli diceva di " amare e stimare con tutta l'anima ", non scemò di

---

1 Questa lettera è stata pubblicata nella *Critica*, IV (1906), 232, e nell' appendice al vol. cit. dello SPAVENTA, l. c.

poi nell'animo dell'Angiulli. E nel 1868, quando prese ad osteggiare con gli scritti l'idealismo, come movimento in ritardo rispetto alle condizioni generali della filosofia europea, poteva ancora plaudire alla opportuna battaglia che contro la cosiddetta filosofia delle scuole italiane era stata combattuta già in Italia, e alla " schiera di nobili intelligenze " che aveva fatto rivivere " in questi ultimi anni splendidamente sulle nostre cattedre la più alta espressione filosofica dell' Europa moderna ". Poichè dichiarava tuttavia di riconoscere interamente " l'importanza dell' insegnamento dell' Hegel o dell' Herbart e del Krause, se non fosse altro per aprire alle giovani menti un orizzonte più largo e più generoso "; e di dovere principalmente rilevare " il significato di alcuni scritti e dell' insegnamento del professore Bertrando Spaventa; il quale, ravvivando le tradizioni della filosofia italiana del Risorgimento, e ponendo con severità di metodo il problema della critica e della teoria della conoscenza, batte ", egli diceva, " le due vie maestre che possono generare una nuova coscienza filosofica nella nostra gioventù "[1]. E una traccia di questo avviamento ricevuto dallo Spaventa, una debole traccia, non è dubbio che si può scorgere agevolmente in tutti gli scritti dell'Angiulli. Ma le idee fondamentali del maestro, ben presto, a Berlino gli si dileguarono, nè poi gli riuscì più di riafferrarle. E in quello stesso scritto del '68 c'è un ricordo autobiografico, che ci fa intendere come e perchè l'Angiulli dovè

---

1 *La filosofia e la ricerca positiva :* quistioni di filos. contemp., Napoli, Ghio, 1869 (ma nel frontespizio interno 1868) pp. 93-4. Con la data del 1868 questo libro è citato dal COLOZZA, *A. Angiulli*, nel *Diz. ill. di pedag.*, I, 52, dal FERRARI, *Il R. Liceo Vittorio Emanuele II di Napoli all'Esposizione universale di Parigi del 1900 : La cattedra di filosofia*, Napoli, Pierro, 1900, p. CXXXVII, e dell' ORESTANO, *Angiulli*, Roma, 1907, p. 13.

ben presto smarrire la fede che aveva portata in Germania, la fede nei destini del monumento colossale dell' idealismo assoluto e nella rigenerazione di tutta la filosofia europea per opera degli italiani, dietro le orme dello Spaventa.

Oggidì in Germania il tempio della speculazione è deserto; e la divinità che trionfa è la ricerca scientifica. La più ampia sala dell'università di Berlino, dove un giorno Hegel si raccoglieva una gioventù entusiastica di speculazione, la vedi oggi riempirsi di una gioventù avida di scienza positiva fin da un'ora prima che la maschia figura di Du Bois-Reymond non venga, in un corso di antropologia, a negare con una parola netta, schietta, robusta, la metafisica cosmologica o psicologica [1].

Dopo cinque anni dunque, l'Angiulli, si vedeva ancora innanzi quella figura maschia, e udiva ancora quella voce netta, schietta, robusta, quale gli era suonata nell' anima, nel '63, facendogli ben presto dimenticare un'altra voce più nota, che gli aveva parlato poco innanzi ben altro e più forte linguaggio. Come accade, insomma, dei giovani, che abbracciano con impeto una dottrina, facilmente, senza superare lunghi contrasti con precedenti convinzioni, ma che in realtà, appunto perciò, poco ne intendono, e quindi facilmente se ne staccano alle prime difficoltà che si vedano poi sorgere innanzi, l'Angiulli a Berlino fu subito vinto e tratto in quella rapina della bufera antispeculativa, che si chiamava allora in Germania ritorno a Kant [2]; ed era, in sostanza, la reazione della scienza naturalistica contro la filosofia.

3.— L'Angiulli dimorò in Germania tutto il 1863 e l'anno appresso; nel '65 si recò a Parigi e a Londra per prendere, com' è stato detto, diretta cognizione, sul luogo, dei

[1] P. 81.
[2] Vedi queste *Origini*, I, 291.

progressi che lì aveva fatti la " filosofia scientifica ". A Berlino, afferma l' Espinas (che dovette essere informato dallo stesso Angiulli) " *il fut mis par des livres de seconde main au courant des doctrines positivistes; quand au bout de trois ans il quitta Berlin, il avait renoncé à Hégel et n'aspirait plus qu'à étudier de plus près les promoteurs des nouvelles idées en France et en Angleterre. C'est alors qu'il lut les oeuvres de Littré et de Comte, dont il adopta avec enthousiasme les principes* " [1].

4. — Quando tornò, in Italia, dunque, doveva naturalmente accostarsi al Villari o al Tommasi, e allontanarsi a poco per volta dallo Spaventa. Pei rapporti personali di amicizia conservati, almeno nei primi anni, con quest'ultimo, che era uomo che ispirava la più gran soggezione nei giovani, e toglieva loro il coraggio di manifestargli subito le proprie opinioni filosofiche, quando cominciavano a divergere dal suo insegnamento, all'Angiulli accadde per un pezzo di celare il miracolo operato all' estero dal suo perfezionamento nella filosofia..... hegeliana. Non che lo Spaventa reprimesse negli scolari il bisogno naturale della critica: sarebbe stata una troppo flagrante contraddizione pratica alla sua dottrina. Che anzi reprimeva egli nei giovani i facili entusiasmi, e amava far apparire malagevole la via, che pur desiderava battessero: e, a chi aveva fretta, inculcava sempre la pazienza e la tenacia del meditare. E nel 1881, riaprendo il suo corso, compiacevasi di ricordare che " parecchi, valenti e di diverso indirizzo, *eran* nati dalla *sua* critica ". Ma ricordava anche

---

1 *La philos. expérimentale en Italie,* Paris, Baillière, 1880, p. 83. Anche l' Espinas attesta che l' A. era stato " si bien séduit par l' Hégélianisme qu'il se rendit en Allemagne pour s'en pénétrer plus profondément ".

Alcuni che ora son maestri e si beffano della speculazione, erano allora giovinotti e i più caldi fra' formulatori. In alcuni, al contrario l'estro formulativo è rimasto, ma ha preso altra forma, e si sfoga con altro metro, ma è sempre quell'estro, quel demone che gli ispira. Con tutto il rispetto che devo avere per loro, si può dire a proposito: han cangiato il pelo, ma non il vizio. Oracoli erano, oracoli sono, e, temo, saranno sempre: una volta il pelo della formola era l'apriori (viva Gioberti!), ora il pelo è l'aposteriori (viva, viva... vattel'a pesca!) Il guaio è che cogli oracoli è possibile l'ardore del fanatismo, non la luce della scienza [1].

Questo a lui non piacque mai incoraggiare: il difetto di critica e la facilità del sentenziare: l'oracolo, l'idea colta a volo, la professione di fede tanto più sicura, quanto più leggiera e meno sincera. Quindi quel suo atteggiamento severo, quell'aria come chi dice: questo non è cibo per voi, che faceva morire sul labbro le obbiezioni, e molti — che forse non eran chiamati — allontanò disanimati e disperati di mai vedere la luce. Poco male per lo Spaventa, contento, come il filosofo di Platone, di vivere μετὰ μειρακίων ἐν γωνίᾳ τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ νεανικὸν μηδέποτε φθέγξασθαι [2]. Fino al 1868, quando pubblicò un opuscolo che era il suo manifesto, l'Angiulli si tenne chiuso in petto il suo positivismo, ogni volta che avvicinò il suo maestro. E non vorrei che questi si riferisse anche a lui, quando in quell'amara lettera del 1868, *Paolottismo, positivismo, razionalismo*, scriveva:

Disgraziatamente, tra' giovani filosofanti italiani ora ci è un certo numero, che non puoi dire sicuramente cosa sia; accenna a questo e a quel lato; incensa a dritta e a sinistra, in *cornu epistolae* e in *cornu evangelii;* incensa sempre; direttamente e indirettamente, lodando Tizio, o vituperando Caio che è avversario di Tizio. Io ne conosco uno — dovrei dire più d'uno — che a Napoli fa con me l'hegeliano, e dice corna p. e. del positivismo, e

---

1 *Esperienza e metafisica*, pp. 6-7.

2 *Gorgia*, 485 *d*.

a Firenze fa il positivista con altri e dice corna dell' hegelismo. Non è nè hegeliano nè positivista: è un giovane positivo! [1].

Giovane era l' Angiulli (nato a Castellana, in Terra di Bari, il 12 febbraio 1837); ma positivo, come dice qui lo Spaventa (se alludeva appunto a lui), è difficile crederlo, considerando tutta la sua vita posteriore, che fu di uomo fortemente preoccupato di quella che gli parve non solo verità, ma verità atta a rigenerare la vita morale dell'umanità. Ovvio bensì era che, pur non avendo animo di contraddire, di fronte, l'accigliato filosofo di Napoli, si ricoverasse intanto sotto la bandiera, che a Firenze aveva levata il Villari, il quale gli procurò infatti il diploma di abilitazione all' insegnamento [2].

5. — Ed ecco il suo manifesto. L'errore di Hegel, egli dice, è di aver distrutta la sua scoperta, il concetto di svolgimento, con l'astrazione di un'assoluta metafisica, la quale costruisce a priori quella vita, che, posto il concetto di svolgimento, si sarebbe dovuta studiare " nel divenire concreto, reale, naturale per mezzo dell' osservazione e della esperienza ". Hegel non riesce allo Spirito, all' Assoluto per via di critica e ricerca scientifica, ma per una ipotesi o produzione fantastica. È un *deus ex machina* questo Spirito, un *prius* meramente supposto, il quale, nella *Fenomenologia,* fa sì che l'esperienza, invece di valere come una conquista reale e positiva della conoscenza, rie-

[1] *Scritti filosofici*, p. 297.

[2] Lo ricorda il Fiorentino in una sua lettera (ined.) del 24 giugno 1873 allo Spaventa. L' Angiulli fu dapprima insegnante di filosofia in un liceo di Napoli, di pedagogia dal 1872 al 1876 nell' Università di Bologna, quindi nell' Università di Napoli; dove, dopo la morte del Fiorentino (1884), tenne un paio d' anni anche quello di filosofia teoretica. Morì a Roma il 2 gennaio 1890.

sca " come un risovvenirsi o uno spogliarsi delle illusioni, che l' a priori rappresenta a se stesso ". Egli non è il risultato della Fenomenologia; ma piuttosto il suo presupposto: un Assoluto, che, se rende puramente illusoria la genesi descritta dalla Fenomenologia, è la negazione radicale della idea stessa del divenire, dandoci, in quanto spirito, l'assoluta identità del soggetto con se stesso, in luogo della distinzione del soggetto dall'oggetto " spoglio da ogni elemento soggettivo ". Onde l' hegelismo, che si professa come la filosofia dei contrari (nella loro unità), si risolve in una filosofia dell' identità. La sua dialettica infatti ha l' ufficio di negare ad una ad una tutte le differenze, per raggiungere quel tale *prius*, che è il reale motivo della speculazione hegeliana, lo Spirito assoluto, nella sua semplice identità. Di che si ha una prova nel concetto hegeliano dello stesso idealismo assoluto come risoluzione di tutta la storia della filosofia, e del mondo germanico, in generale, e dello Stato prussiano, in particolare, come compimento della storia umana e dello sviluppo sociale. " Così la filosofia del divenire riesce alla negazione del divenire, la filosofia essenzialmente storica alla negazione della storia. — Ma lo spirito assoluto, potrà dirsi, è assoluto pensiero, e il pensiero è attività. — Sì, ma appunto come assoluto pensiero è un' attività che resta in se stessa, è un possesso, una conservazione, e non una conquista ed un progresso " [1].

Va da sè che l'Angiulli in questa critica presuppone un pensiero (che non è quello di Hegel), il quale, per lo meno, avrebbe questo di proprio di contro alla natura, di essere per se stesso, non divenire, come la natura, ma mera

---

[1] Contro questa critica, che è nell' opuscolo angiulliano del '68, S. MATURI, *Soluz. del probl. fondam. d. filos.*, Napoli, 1869, pp. 219-20 in nota.

identità; ossia, poichè l'Angiulli dice " onore di Hegel " il concetto del divenire, avrebbe questo di proprio, di essere per se stesso mero essere, cioè nulla, la negazione pura e semplice della realtà. L'assolutezza del pensiero è per Angiulli non l'assolutezza del pensiero che è oggetto che pensa se stesso (= Spirito), ma l'assolutezza del pensiero che è, quello che è per l'Angiulli (e per tutti prima di Hegel o, almeno, di Fichte): soggetto avente fuori di sè l'oggetto. Una volta concepito il pensiero come questo rispecchiamento estrinseco dell'oggetto, che è il Reale, si intende che il divenire non può essere se non di là dallo Spirito, in quell'oggetto, da cui soltanto lo Spirito potrà attingere il proprio movimento; e ogni tentativo, al contrario, il quale venga fatto per risolvere l'oggetto nel soggetto non riuscirà se non quasi ad imporre alla irrequieta fiamma del reale lo spegnitoio d'uno spirito fantasticamente assoluto.

6. — Ormai, sentenzia l'Angiulli, cotesta filosofia non è confutata o superata da un sistema diverso, ma dal progresso della cultura e da tutta la storia viva dell'umanità. E, sulle orme del Comte, procura dimostrare che l'andamento di tutta la storia del pensiero conduce alla progressiva sostituzione della metafisica con le nuove scienze naturali, storiche e sociali, per dar luogo a una filosofia come sistema generale delle scienze. Non giova tener dietro alla ricostruzione della storia, che fa l'Angiulli; ricostruzione tante volte fatta da altri, e della quale pur tante volte è stata additata la superficialità. Ricorderò solo un punto, che diventerà uno dei luoghi comuni della storia positivistica della filosofia. Come Galileo è l'instauratore delle scienze della natura, liberate dalla metafisica, si deve al Vico, un secolo dopo, la costituzione delle scienze storiche.

Per una probabile reminiscenza dello Spaventa, l'Angiulli nota che "la creazione di Vico fu di vedere come il concetto etico ed umano era inesplicabile senza il concetto storico, il concetto dello sviluppo, come dice lo Spaventa". Ma soggiunge subito: "Parimenti la grandezza reale del Vico, e ciò per cui egli rimane davvero padre della scienza della storia, consiste nell'aver ricercato col fatto le leggi degli avvenimenti storici con metodo sperimentale, con lo studio dei fatti stessi, e rilevando l'importanza della filologia e della psicologia"[1]. L'Ardigò più tardi piegherà i più noti apoftegmi vichiani a significato strettamente empirico: capovolgendo p. e. il *verum factum*, che per Vico esprime l'autonomia o soggettività del conoscere, ossia la reale presenza del soggetto nell'oggetto, sì da fargli significare proprio l'opposto, e cioè che il fatto, mero oggetto o dato, è criterio del vero; assoluto oggettivismo empirico. Ma la falsificazione è intera già nelle parole testè riferite dell'Angiulli, secondo il quale, anzichè portare nella storia il lume delle "modificazioni della nostra medesima mente umana", speculata nel suo processo ideale ed eterno ("perchè l'avevano fatto gli uomini, ne potevano conseguire la scienza gli uomini"!), il Vico avrebbe cercato nello stesso buio dell'oggetto estrasoggettivo la scintilla della luce, quasi obbedendo anch'egli a quella naturale inclinazione, onde, la mente umana, com'ei diceva, tende a vedersi co' sensi fuori nel corpo, e con molta difficultà per mezzo della riflessione ad intendere se medesimo.

Tant'è, lo Spaventa non aveva dimostrato che Vico anticipa Hegel? Ora che ad Hegel sottentrava Comte, bisognava dimostrare che lo Spaventa non aveva capito il vero merito di Vico, il quale anticipò piuttosto il concetto

1 Pp. 58-9.

scientifico della storia, come l' intendeva il Comte o il Villari. Che se poi — come non accorgersene? — questo Vico positivista esige una metafisica (quella tale metafisica della mente umana, che deve procedere sulla storia delle umane idee), egli è che lo stesso Vico non ha piena coscienza del metodo da lui in fatto inaugurato; " contraddice a se stesso " e quindi " pretende costruire la storia a priori, ed è principio di quella corrente di speculazioni, che trova la sua estrema attuazione nell' Hegel ", come aveva sostenuto già il Cantoni [1]. Non occorre dire che l'Angiulli non si accorge nemmeno dell' osservazione fondamentale dello Spaventa circa l' unità sostanziale delle due provvidenze vichiane, divina ed umana, unità che è la possibilità stessa di quella metafisica della mente, a cui il Vico mirava; e dice pertanto che questi " si agita in un dualismo di una provvidenza divina e di una provvidenza umana ", che solo il principio del metodo sperimentale dovrà più tardi correggere in Comte; il quale nella dottrina della storia abbandonerà la spiegazione teologica mediante l' intervento della provvidenza, e la spiegazione metafisica mediante entità astratte. — E dire che, una volta inteso il valore della provvidenza vichiana, chi s'era liberato davvero dalla provvidenza trascendente e dalle entità astratte era stato proprio il Vico, un pochino, almeno in ciò, più positivista del Comte!

7.— La filosofia positiva, insomma, risulta dallo stesso sviluppo storico delle scienze: ha lo stesso oggetto delle scienze positive, dalla matematica alla sociologia (non essendo altro che il loro insieme) e lo stesso metodo, l' esperienza. " Fenomeni dunque ed esperienza, ecco la base della filosofia positiva. Questo carattere di solidità scientifica rende im-

[1] Vedi *Origini*, I, 297-301.

possibile d' ora innanzi la molteplicità dei sistemi filosofici ". Lo aveva notato, come s' è veduto, anche il Villari. " La filosofia è una scienza positiva come le altre. La molteplicità dei sistemi è propria delle costruzioni metafisiche; ed oggidì una nuova costruzione metafisica sarebbe anacronismo; sarebbe un fatto individuale, fuori la corrente della storia, un regresso "[1].

Oggi queste asserzioni paiono banalità, che non mette conto più sottoporre a una critica. Ma bisogna ricordarsi del significato, che esse ebbero in quel periodo di ubbriacatura empiristica, che si ebbe in Italia nel ventennio, circa, tra il 1870 e il '90, quando tutti credettero che ci fossero dei fatti, innanzi ai quali basti avere gli occhi aperti per accorgersene, e vederli per quel che sono, uno ad uno, e nel loro complesso, e farne quindi una scienza *rebus ipsis dictantibus.* Chi di noi non ha ancor nell' orecchio le satire de' nostri maestri contro la poesia e i sogni dei sistemi, e le loro intemerate contro i castelli cervellotici, e l' effusione quasi untuosa del sentimento profondo di adorazione, che essi provavano e cercavano inculcarci per i fatti che sono quello che sono, grandi e piccini, checchè ne paia ai giudizi degli uomini? Allora chi, più o meno male, in nome della storia della civiltà umana e della stessa filosofia, licenziava... la filosofia, rendeva un tal servizio al naturalista, allo storico, allo studioso di scienze morali da riuscire ben più persuasivo ed efficace d'ogni più profondo ragionatore. Chi p. e. tra gli storici della letteratura, badava a notare che putiferio di discussioni e di opinioni e di sistemi nasceva intanto a ogni tentativo un po' energico d'accertamento di un minuscolo fatterello, poniamo del nome di Ciullo o Cielo d'Alcamo o dal Camo? Altro che discordie di metafisici!

---

1 P. 65.

8.— Pure quella gnoseologia era così comoda! Essa diceva: *quot capita, tot sententiae*. Dunque, molti sistemi finchè vi son molte teste; tagliamo le teste; e lasciamo — che cosa? Fenomeni ed esperienza, rispondevano in coro con l' Angiulli i mille positivisti della totalità delle scienze positive: tutti, cioè, i non-filosofi, che eran filosofi appunto perchè non-filosofi. " Fenomeni ed esperienza, ecco la base della filosofia positiva ". Ma che sono i fenomeni, e che è la esperienza, senza le teste? — Anche la domanda venne abolita, proprio come il nome di Dio nella birreria di Rabagas. Ormai la storia aveva messo in chiaro, che non c'è che fenomeni (senza teste), e non c'è quindi altro che esperienza pura (senza a priori di sorta).

Una filosofia così era e non era materialistica. L'Angiulli ripete dal Littré, che la filosofia come la scienza non conosce altro nel mondo che la materia e le proprietà della materia. Ma, a differenza del materialismo, che della materia, unico e supremo principio del cosmo, si serve per costruire e dedurre con un metodo in gran parte (*sic!*) metafisico il sistema del mondo ", la filosofia positiva professa di non conoscer nulla " delle cause ultime e della spiegazione dei fenomeni cosmici secondo un solo principio ed una sola legge ". Il materialismo altera e corrompe lo elemento positivo, che esso contiene, con un elemento metafisico contradittorio; e perciò si corregge nel relativismo e nel positivismo. Il materialismo, insomma, anche il moderno, è, o vuol essere, una metafisica; il positivismo invece trae il suo principal motivo dalla negazione della metafisica, come scienza a priori del reale in sè. E il giovane positivista godeva di notare la gran diffusione che questa nuova filosofia aveva già in tutta Europa; e come anche in Italia trovasse " la sua prima espressione nei cultori delle scienze positive. Tra i cultori delle scienze naturali egli fu prima il Tom-

masi e poi il Cantani[1] che manifestarono con nobile e franca parola la nuova esigenza del metodo scientifico. Tra i cultori di scienze storiche il professore Pasquale Villari si fa a sostenere con molta dottrina la necessità di applicare il metodo positivo alle scienze morali "[2].

9.— Ma, dunque, è ormai intero il trionfo del positivismo, e non c' è più nulla da correggere, nessuna lacuna da colmare, nessun profondo dissenso da conciliare? Qui occorre che ben si distingua. Sembra all' Angiulli che il positivismo sia in disaccordo seco stesso, quando afferma che " noi non potremmo mai raggiungere anche in via scientifica la cognizione delle essenze e delle cause prime; e che di là dai fenomeni a noi accessibili è la cosa in sè, il buio, il mistero ": quando nega " anche la possibilità di una conoscenza metafisica ". — Questo fu allora e poi il chiodo del pensiero dell' Angiulli, che si travagliò lungamente intorno a questo concetto di una metafisica scientifica.

Contro la metafisica a priori, han ragione i positivisti che, come lo Spencer, affermano l'inconoscibilità dei primi principii: ma è una nuova specie di dommatismo negare " una qualunque conoscenza metafisica e distruggere così un bisogno naturale dello spirito umano "[3]. Doppio dommatismo, anzi: in primo luogo, perchè supponete arbitrariamente un'essenza, una cosa in sè, che non ci è nota in nessuna maniera; e in secondo luogo, perchè dichiarate questo vostro *caput mortuum* " incognoscibile ", imponendo arbitrariamente limiti assoluti al sapere umano. Il positivismo, che non si attenga all'esperienza, non ha modo di distinguere cause

1 Vedi sopra, cap. II.
2 P. 94.
3 P. 97.

prime e cause seconde; e se può constatare il fatto della ignoranza di queste pretese cause prime, non può decretarne l'assoluta inconoscibilità. " L'esperienza è studio, ricerca, scoperta, progresso, e può sempre più avanzare nella cognizione delle essenze. Una metafisica come una scienza dei supremi principii delle cose non esiste: questo è un fatto storico, un fatto di esperienza; ma voi non potete negare anche la possibilità di una cognizione metafisica, perchè nel fatto ciò che apparisce ignoto ed incognoscibile in un tempo, può diventare noto in un altro ". Dove non bisogna prendere l'Angiulli in parola, per non rovesciarne l'assunto, in apparenza un po' troppo paradossale, con una critica, a sua volta, troppo facile. Egli dirà più oltre di voler essere più positivista dei positivisti, " non ammettendo la conoscenza di fatto delle ultime essenze delle cose, ma nemmeno negando la possibilità di raggiungere coteste essenze ". E qui sarebbe troppo agevole notare che quelle tali essenze, in quanto ultime, sono per definizione irraggiungibili con l'esperienza, che non ci dà se non il fenomeno e il relativo: per modo che, a disporre della sola esperienza, o esse si raggiungono, e non sono ultime; o sono le ultime, e non si raggiungono davvero. Molte espressioni incerte dimostrano l'irresolutezza della mente dell'Angiulli intorno alla natura precisa, per quanto solo formalmente determinata, dell'eventuale oggetto di questa non impossibile conoscenza metafisica [1]; ma indubbiamente le essenze, di cui

---

1 Dove dice p. e. " Noi non sappiamo se anche esistono oltre ai fatti ed ai fenomeni cause ed essenze da essi diverse: innanzi all'esperienza invece materia e forza, cause e fatti, sostanza ed accidenti, essenza e fenomeni si convertono. Noi infine vogliamo lasciare aperta la via alla ricerca umana " (101-2). Tre proposizioni, di cui la prima pare ammettere la possibilità d'un trascendente (raggiungibile con l'esperienza!); la seconda nega questa trascendenza, risolvendola nello stesso fenomeno; la terza rimescola

egli parla, sono essenze fenomeniche, sono gli stessi concetti fondamentali ma sperimentali: ultimi e fondamentali soltanto relativamente all' esperienza: non un che di là dai fatti; ma alcuni dei fatti stessi, risultanti al sistema della esperienza fondamentali, Infatti, la nuova metafisica consisterebbe nella ricerca dei concetti metafisici, che il positivista stesso incontrerà, spingendosi " nel fatto sino alla investigazione delle cagioni e delle relazioni universali, fino alle concezioni cosmiche, che sono essenzialmente metafisiche..... I concetti di materia, di forza, di causa, di movimento, di fine, di infinito ecc. ecc. sono concetti metafisici, avvegnacchè sono a posteriori e prodotti dell' umana astrazione ". Questo *avvegnacchè* è di natura da toglierci ogni dubbio intorno al significato della metafisica angiulliana; interamente conforme a quello della ricerca richiesta dal Lange nelle parole, che lo stesso Angiulli cita: " la semplice elaborazione storica, critica, logica e psicologica de' concetti indispensabili ad ogni fatta di pensiero scientifico ". Questa metafisica, insomma, è una " continuazione e un risultato " delle stesse scienze positive: ne si può dire perciò che superi menomamente la filosofia positiva del Comte, se non in quanto, sottraendone la coscienza del limite, riprodotta nello Spencer come nel Littré, e che non era certo il lato manchevole di quel concetto manchevolissimo della filosofia, dal punto di vista speculativo ricasca interamente in quello meramente empirico.

10. — In quegli anni era fresco il ricordo della polemica tra il Mill e il Littré intorno alla filosofia positiva di Augusto

---

quasi i due concetti, per non definir nulla d' anticipato rispetto alle eventualità indeterminate della ricerca sperimentale.

Comte [1]. L' opposizione tra il positivismo del Mill e quello del Comte, in breve, era questa: che il filosofo inglese partiva dall'uomo come essere intellettuale, morale e sociale, per ricostruire attraverso il suo spirito la realtà empirica; il francese muoveva, invece, da questa, per ritrovarvi, in fine, anche l'uomo. Per l'uno la filosofia era essenzialmente studio del soggetto, per l'altro dell'oggetto. Pel primo soltanto attraverso la psicologia e la logica si può raggiungere il mondo della esperienza; per l'altro soltanto in questo, come ribatteva il Littré, è dato ricostruire la psicologia e riscontrare la verità della logica, che, per sè, nella sua natura semplicemente formale, non potrebbe aver altro valore che ipotetico. Entrando in mezzo, l'Angiulli propugna una concezione integrale del positivismo, che riconosca la verità della tesi del Mill come di quella del Comte, completandole entrambe con l'investigazione, che l'uno e l'altro negavano degli elementi primitivi o delle essenze: investigazione a cui mena naturalmente la ricerca del Mill, e che insieme con questa rende possibile quella concezione del mondo, a cui mira il Comte. L' opposizione del soggettivismo milliano e dell' oggettivismo comtiano si risolve in un' unità organica: poichè in realtà nè l' uomo, per sè stesso, s' intende " senza la cognizione delle scienze che precedono ", nè queste possono prescindere dalla " coscienza della legge e del criterio che presiede ad ogni ricerca scientifica ". L'uomo non può, arriva ad affermare qui lo Angiulli adoperando una frase che andava di certo oltre il suo pensiero e che doveva essere, anche questa, una reminiscenza di scuola, non può " pervenire a cogliere la natura inferiore

---

1 È del 1865 il libro del MILL, *A. Comte and Positivism*, esaminato nella *Revue des deux mondes* del 15 agosto 1866, pp. 829-66, da É. LITTRÉ: *La philos. positive : M. A. Comte et M. J. Stuart Mill.*

da cui risulta senza aver acquistata coscienza di se stesso, come libera attività conoscitiva e libera critica "[1]. Con una profonda veduta — e della cui profondità è manifestamente consapevole — egli afferma che l' opposizione rappresentata da quei due punti di vista " è nella natura stessa.... Egli è anzi questa opposizione o contraddizione che costituisce la circolazione vivente della storia; e però essa non potrà apparire risoluta se non nella legge stessa del progresso storico. Mettersi in un punto di vista esclusivo ed astratto è renderla inesplicabile "[2]. L' Angiulli non intende nella sua pienezza — e come avrebbe potuto, su quella via? — il principio dialettico a cui si appella: pure, tra Mill e Littré, con quel principio alla mano, egli può andar oltre e superare quella opposizione, affermando che non c' è la logica del Mill di qua dalla scienza positiva, come non c' è scienza positiva cui non sia immanente la logica: che falso è il concetto della logica formale, come quello di una scienza positiva oltre la quale e fuori della quale sia da costruire una logica. E infatti una nuova teoria logica si trae dietro un nuovo sviluppo della scienza, come il progresso della scienza fa nascere una nuova logica. Così, " se tutta la filosofia positiva ha una importanza per le nuove investigazioni scientifiche, essa stessa dimostra questo circolo, che, mentre è un risultato del progresso delle scienze positive, è insieme un fattore del loro progresso avvenire.... Ogni scienza è una circolazione come la storia. Il concetto, onde si comincia, prova la fine, ed è provato da questa "[3]. Se l'Angiulli avesse inteso a rigore questo circolo, che è

---

1 P. 120. Questa libera attività conoscitiva e questa libera critica farebbe rientrare con tutti gli onori, e per la porta, l' apriori buttato giù dalla finestra !

2 Pp. 120-21.

3 Pp. 125-26.

la sintesi a priori o unità degli opposti, il suo concetto dell'esperienza si sarebbe convertito in quello stesso concetto dello spirito, che gli appariva come un *deus ex machina*: e il suo orrore per quei baccanali dell'hegelismo (com'egli col suo cattivo gusto diceva) che si celebravano tuttavia a Napoli, sarebbe sbollito. Ma questa stessa circolazione per lui non è vera unità, anzi alternativa perpetua di stati, uno dei quali rappresenta una forma e l'altro poi un'altra forma: ciascuna fuori dell'altra. Donde quel giuoco di azione e reazione in cui si rappresenta il progresso storico, e che sarebbe un giuoco, non eterno, ma storico e successivo.

11. — A questo processo storico del sapere si appellava a conforto del suo concetto di una metafisica sperimentale. Alle colonne d'Ercole del positivismo agnostico gli stava nell'animo che si dovesse sostituire il moto continuo della ricerca verso una meta superiore. " Convertiamo l'oscuro ed immobile e dommatico del positivismo nella mobilità della ricerca "[1]. Questo è il proprio del positivismo: essere, anzi che un sistema, una ricerca, un esperimento continuo, in cui la filosofia a volta a volta sorga dai risultati delle scienze positive, che tornano sempre a rinnovarsi. La vera filosofia, come disse Feuerbach, è la negazione della filosofia.

L'Angiulli, movendo da opposta via, torna ad incontrarsi con lo Spaventa, che amava ripetere con K. Fischer essere la filosofia eterna soluzione che è eterno problema. Ma per l'Angiulli questo concetto, che era essenzialmente logico e metafisico, diventa una mera costatazione positiva ed empirica; dalla quale risulta che " la storia è il grande laboratorio del sapere umano "; tutti i con-

---

1 P. 126.

cetti umani "sono formazioni storiche, soggiacciono alle variazioni e alle trasformazioni del tempo, e però hanno un valore naturalmente relativo, e però non possono rimanere immobili nel presente, non sono da vero un sapere, ma una ricerca". E quando l'Angiulli vuol ricercare la ragione di questo fatto, trascende subito la conoscenza, la logica, lo spirito (niente teste!) e salta nell'oggetto (e addio circolazione!): "Se tutta la realtà è trasformazione continua, continua trasformazione è anche la conoscenza della realtà"[1]. Rientrava così nella gnoseologia del positivismo, che fu sopra accennata.

12. — E vi s'intratteneva di proposito, chiarendo il significato del suo empirismo. E (*incredibile dictu!*) parlava di critica della conoscenza, di attività produttrice, tutti elementi proprii (a sentirlo) dell'empirismo nuovo, profondamente diverso da quello del sec. XVIII, che, d'un tratto, pretendeva ricavare tutto il mondo dello spirito dalle sensazioni. Ma non bisogna lasciarsi ingannare da queste parole: la critica della conoscenza non riconosce altro a priori che se stessa in quanto "risultato dei progressi della storia passata"; e fatti insomma ben bene i conti, la critica non critica punto, non è la prova dell'esperienza, ma il provato dall'esperienza (e via la critica!). L'attività produttrice dello spirito, che è detta altresì "attività psicologica", è "la funzione dell'intelletto come astrazione, come produzione di nuovi concetti, come ricerca scientifica". È dunque l'*intellectus ipse* di Leibniz? Ma che! Quell'*intellectus ipse* poteva valere contro quell'inconseguenza di Locke, che, negate le idee innate, conservava innato l'intelletto. "Ma, posciachè gli studi psicologici hanno dimo-

[1] P. 130.

strato che l' intelletto innato e la ragione e la volontà innata non sono che un' ipotesi assurda, il pronunziato di Leibniz, ripetuto fino alla noia, non ha più senso ". Dunque, niente intelletto, come facoltà astraente ecc. ecc. " In noi è una successione degli atti del sentire, dell' intendere, del volere..... L' astrazione non è una funzione di una facoltà originaria, ma una conseguenza del sentire ": via la astrazione! Fosse lo stesso sentire, almeno, quella tale attività produttrice, che ci era stata promessa? No: " noi impariamo a sentire come impariamo ad intendere e a volere ". Dunque, anche questa attività non è niente attiva, non è, non è stata, almeno, e si è fatta anch' essa: cioè l' han fatta. E chi l' ha fatta? — L'Angiulli si dimentica di aver detto, che anche a sentire s' impara, e che anche il sentire è un' attitudine e una conquista del passato; e ci risponde (sempre a un modo) che la base di tutta la conoscenza è il senso, che l' oggetto perciò è il sensibile, che le cause non sono pertanto se non altri fatti primitivi, che le leggi, infine, sono relazioni costanti dei fatti. Vedi ben di Dio che è sgattaiolato pel senso (nascituro) dentro lo spirito (che non c' è). — E se chiedi: ma la legge è necessità, non è fatto: donde questa necessità? — egli ti risponde, al solito, che questa necessità è un' immaginazione, un' astrazione del tuo capo, e che " la sola necessità che conosce la storia e la scienza " è " relazione costante di fatti, che sono costanti, poste certe date condizioni ". — E via di questo passo pel concetto di contingente, di relativo, di finito, come di necessario, d' assoluto, d' infinito: prodotti di una astrazione (di quella che non c' è!) — Questa è la critica conservata da Angiulli nell' empirismo: e ce ne sarà d' avanzo per i positivisti che verranno, come vedremo.

13. — Ai quali positivisti l'Angiulli insieme con questa dottrina empirica ed evoluzionistica — che sarà la loro Critica della ragion pura — prepara la fede e i postulati morali, che saranno la loro Critica della ragion pratica. Gli articoli del loro credo in questo primo volumetto dell'Angiulli sono tutti accennati, e l'autore vi spira dentro il soffio energico del suo forte e feroce dommatismo, rampollante da una oscura ma fermissima convinzione d'essere dentro lo stesso midollo del corso della natura e della storia. La natura e la storia, sbandito ogni elemento soprannaturale e trascendente, formano una sola vita, un solo processo di formazione e trasformazione. La storia, l'uomo s'agguaglia, rientra nella natura. E come la natura è tutta compatta ed eguale, l'uomo è umanità, fusa dai principii di eguaglianza e di libertà; e tende, nel suo progresso solidale, a un affratellamento generale. Lo Stato, funzione dell'organismo sociale, " come organo del diritto, mantiene le condizioni per il libero svolgimento delle altre funzioni sociali "; l'industria, l'arte, la religione, la scienza. Queste diverse funzioni sono organizzate dalla scienza, principio della vita sociale. Quindi l'istruzione è il mezzo per la soluzione del problema sociale, Ma la scienza è essa stessa progresso, ricerca; ed è ricerca sociale; quindi, il progresso sociale. Diritto e morale sono relativi alle condizioni storiche. Il bene si fonda " sul principio della vita umana, che è l'unità della fisica e della psicologia, della natura e della storia ". In politica, il governo è di tutti: ognuno nella società dee governare se stesso, se impara, se è messo in grado d'imparare, mercè l'esperienza, che gli si deve consentire, della sua libertà.— La religione è un fatto psicologico, naturale, che ora si libera dalle rivelazioni e dai rivelatori; e, uscendo anche essa dall'immobilità, si trasforma per l'elaborazione intellettuale che ne vien facendo la moderna scienza delle re-

ligioni. Non più cattolicismo, nè protestantismo: il cristianesimo cederà il luogo alla religione dell' umanità, senza dommi nè culto: " una religione, che non ammetta trascendenze, che non ami e non adori se non ciò che s' intende, che non riconosca altro culto, che l' interiore, l' adorazione nel puro spirito; e che però faccia a meno del prete, perchè ogni individuo è destinato ad essere sacerdote come ad essere re ".

Trasformazione che avverrà lentamente nella coscienza comune, mediante l' istruzione. Quindi ufficio di ogni patriotta in Italia illuminare il popolo, affinchè contro il cattolicismo si affermi la coscienza dell'umanità; dello Stato, mantenere le condizioni della libertà religiosa, e impedire le organizzazioni religiose, che avversano questa libertà. Quindi lotta contro la Chiesa cattolica, e niente conciliazione. Democrazia e cattolicismo sono termini inconciliabili.— Tutta insomma la mentalità massonica comune a tutti i positivisti italiani, che tanto pervertimento generarono, con l'astrattezza della loro fede, nella già claudicante coscienza pubblica del nostro paese: appartenessero o non appartenessero alla setta massonica, come vi appartenne l'Angiulli. Tanti motivi generosi di verità, come sono quasi tutti quelli finora accennati, strozzati prima che determinati nella dialettica concreta della vita, in cui la loro verità piena viene integrata e compiuta perchè contemperata dalla verità di motivi opposti. Altro che circolazione!

14.— Quello che avrebbe dovuto circolare, lo spirito nell'unità delle sue contrarie determinazioni, la vera storia nella concretezza dei suoi conflitti interiori, che sono la sua vita, non c'era. Donde uno sforzo rabbioso di reprimere la realtà per costringerla in una concezione, da cui s' involava tutto il divino. Con gli occhi alla natura, per quanto agitata dal

trasformismo, ma fissa innanzi allo spirito, esterna ad esso; smarrito l'uomo in quella natura, che, estranea allo spirito, non poteva dar mai l'uomo: si finiva col contentarsi di un fantoccio, che si chiamò uomo, e si disse anche libero, e si volle mosso artificialmente nella sua storia politica, religiosa, artistica, secondo la logica che, naturalmente, era la sola che si sapesse: quella della natura — che non si muove. Si volle la democrazia naturale, si volle la religione naturale, si volle anche l'arte naturale: cioè non una democrazia (la sola possibile) dell'uomo che è libero perchè è uomo, ma di un uomo che fosse natura; non una religione (la sola possibile) quale se la crea l'uomo secondo la tendenza del proprio spirito, che proietta l'oggetto fuori di sè, ma secondo sempre quel tipo, quel fantoccio umano pescato dentro la natura; un'arte che non fosse la libera creazione del genio, che è la più salda realtà del mondo, ma il meccanico prodotto d'un cosiddetto genio " risultato di molteplici fattori " che sono, a sentire l'Angiulli: " l'organizzazione cerebrale; le condizioni del nutrimento, dell'aria, del suolo, del vestimento, della famiglia, dell'educazione, dell'istruzione, della società, del paese, della storia passata e contemporanea ": un'arte retta da " certe leggi risultanti da certi rapporti costanti, come la logica e l'etica ": procedente, deterministicamente, insieme con la vita: naturalistica, quindi, in tempo di naturalismo: naturale, sempre, come effetto di certe cause.

15. -- Errori così mortificanti per lo spirito umano, che è bastato più tardi si levasse una voce e desse il segno, gridando che erano errori, perchè anche le menti più inette a sollevarsi al concetto dello spirito, che ci dà poi il vero concetto della natura, insorgessero con entusiasmo e con gioia; e scosso il giogo di quelle asserzioni perniciose, inneggiassero

in coro alla risurrezione dello spirito. Pure in quegli errori, ripeto, erano germi di verità, chiusi in grosse croste dalle quali non era possibile allora liberarli: c'era in tutti una violenta affermazione del principio dell'immanenza, che non trovava, per la stessa violenza con cui si respingeva il trascendente, l'*ubi consistam* dello spirito; e trascorreva oltre il segno; ma che ad ogni modo era una verità, che non doveva di certo tramontare, sibbene esser ricondotta alla realtà dello spirito, e fecondata. Quei positivisti perciò oggi ci riescono tutti come osservatori trasognati di una realtà che sfugge loro, poichè essi sfuggono a se medesimi, con una ingenuità e una semplicità maggiore di quella dei fisiologi presocratici, che, a cominciare da Talete e culminando in Senofane, superavano tutti, d'un tratto, l'esperienza sensibile. Rimpuerirono essi in modò meraviglioso, obbedendo anche loro ciecamente a quella spinta che Hegel, aveva data al pensiero rinnovando il concetto del mondo in cui s'erano voltati e rivoltati, senza trovare mai schermo al loro tormento, i filosofi antecedenti, e risolvendo, o accennando a risolvere ogni trascendenza. Ed ebbero come fanciulli una fede invitta in quella realtà, tutta contratta in se stessa, in cui s'affisarono; e l'animarono, come i fanciulli i balocchi, del moto, dell'anima della loro mente, e rimasero ignari, a bocca aperta, innanzi ad essa, con gran fervore interno.

Divennero fanatici, intolleranti. Vollero dimostrare ai putti del liceo che Dio non è, e l'anima essere un mito. Si compiacquero degli scandali e si fecero belli del martirio della persecuzione, cui vennero fatti segno: ma premiati tutti, dai ministri positivisti, che in maniera positiva salvavano capra e cavoli. Certamente questi, che si dissero positivisti, a differenza di quei corifei dell'indifferentismo, che volevano fronteggiarli, e si dicevano spiritualisti e neokan-

tiani, vivevano quel loro credo, e se ne facevano appassionati bandi:ori, e in questo almeno dimostravano tempre sincere e schiette di filosofi.

16.— Io non dirò nulla degli scritti pedagogici [1] in cui l'Angiulli propugnò gli stessi principii filosofici accennati nella *Filosofia e la ricerca positiva.* S' intende che il cardine della sua pedagogia consisterà nel principio che la scienza, e la sua scienza, è il principio d'ogni formazióne spirituale umana: principio strettamente intellettualistico, con relativo liberalismo astratto, che fa dello Stato uno strumento di cultura, e per questa via operante nei rapporti sociali, dall'Angiulli concepiti secondo il punto di vista individualistico, e in contraddizione esplicita con le dottrine socialiste.

17.— E poco è da dire della sua attività filosofica dopo il '69. Egli scrisse poco: e in quel poco difende e chiarisce le idee già accennate nel primo scritto; non muta, nè progredisce. Conseguenza anche questa del carattere dommatico del suo pensiero. Scrisse un opuscolo nel 1873: *Questioni di filosofia contemporanea;* e raccolse nel 1888 in un volume un corso di lezioni fatte all' Università di Napoli, col titolo: *La filosofia e la scuola* [2]: dov' è sempre l'Angiulli del 1868, benchè informato degli studi posteriori, i quali, secondo lui, eran venuti a confermare costantemente le sue idee. Dal 1881 alla sua morte pubblicò una *Rassegna critica di opere filosofiche, scientifiche e letterarie,* intorno alla quale raccolse gran numero di collaboratori,

---

1 La prolusione letta a Bologna *La filosofia positiva e la pedagogia* (1872) e il libro *La pedagogia, lo Stato e la famiglia* (Napoli, 1876, 2ª ed., 1882) e vari piccoli scritti e recensioni nella *Rassegna critica.*

2 Napoli, Anfossi, 1888.

rinunziando così a farne propriamente un organo del suo pensiero, pur come criterio di giudizio nelle recensioni, a intendeva quasi esclusivamente restringersi. Onde nella storia della sua mente tutta quella raccolta, dove pure sono non pochi scritti pregevoli, ha scarsa o niuna importanza; e attesta solo l'ardore dell'uomo nel proseguire quel suo ideale di educazione pubblica per via della libera cultura scientifica.

Più pareva promettesse un'altra *Rivista critica di scienze, lettere e arti,* che egli aveva preso a pubblicare nel giugno 1871 col Giordano-Zocchi, lo Schiattarella, il Miraglia, il De Ruggiero, Luigi Bàrbera e qualche altro [1]. Incominciò con una fiera requisitoria contro il *Manuale* di C. Cantoni (allora per la prima volta pubblicato): dove, protestando contro l'intrusione di dommatismo teologico e metafisico fatta dal Cantoni nel suo testo, finiva tonando in questo metro:

Dal che si dimostra quanto sia infelice il pensiero di alcuni, i quali, pure ammettendo che nell'università la filosofia possa fare a meno dei vecchi arnesi delle concezioni teologiche e metafisiche, non consentono che essi sieno rimossi dal liceo. Si è avuto l'abitudine di confondere la filosofia con i dommi della fede; e la filosofia deve ora dimostrare ai giovani, lasciando piena libertà alle loro credenze individuali, che la scienza e la fede devono essere mantenute separate, e che il sapere deve procedere con le sue proprie leggi e non può essere sostituito dalla fede. Questa è la sola educazione alla scienza. La separazione tra l'educazione scientifica e la vecchia educazione religiosa tra le leggi del sapere e i dommi della fede potrà sembrare un'audacia, un'eresia a qualche bigotto che apre le finestre della sua casa

---

[1] Di questa rivista (che pochi hanno veduta e che si cita inesattamente dai biografi dell'Angiulli) conosco solo cinque fascicoli, che vanno dal giugno all'ottobre 1871: forse i soli pubblicati. La rivista non era diretta, come si ripete, dall'Angiulli, ma da Francesco Trinchera (nipote). A questa rivista credo si riferisca il Colozza (e dietro a lui l'Orestano) dicendo che " nel 1872 fondò la *Critica e la Scienza positiva,* che ebbe breve vita ".

la sera per far sentire alla gente ch' egli canta il rosario; ma egli è perciò stesso incompetente, incapace di comprendere la natura della scienza e la missione della libera scuola.

Un po' volgaruccio, certamente; ma non è rettorica. È la rozzezza della forma, che risponde al suo contenuto: quel contenuto, a cui il De Sanctis stesso con olimpica serenità guardava, compiacendosi che l'Italia rimbestiasse, e da ministro si proponeva d'aiutarla con porre a capo di tutti i problemi dell'educazione nazionale quello della ginnastica. Nel De Sanctis quel contenuto si colorava e trasformava, al fuoco della sua anima sempre vigorosamente idealistica, nel principio della nuova risurrezione dello spirito, che egli profetava ed augurava all'Italia, spirito realistico, fattivo, energico, seriamente positivo: l'Angiulli si prostrava, invece, innanzi ad esso, se ne lasciava investire e dominare.

18.—Vi pubblicò ancora due articoli sulla *Psicologia come scienza positiva* dell'Ardigò. Sembrandogli da alcune espressioni, che anche l'Ardigò ammettesse, a mo' dello Spencer, una essenza, le cause prime, un noumeno inconoscibile, per cui la scienza avesse da imporre lei stessa un limite alle proprie investigazioni; e che si rifacesse anche lui, come la maggior parte dei positivisti, dal kantismo, per avvolgersi in un assurdo dualismo; l'Angiulli torna qui sulla necessità di espellere di fatto ogni ricerca metafisica o metempirica dal seno del positivismo, di non porre cioè nulla al di là dei fenomeni, nulla di diverso da questi, e lasciare piuttosto aperta la via alla filosofia come esperienza progressiva o ricerca. " Quei positivisti, i quali dopo aver lasciato sussistere nel mondo reale ed oggettivo le entità o teologiche o metafisiche (dio, l'anima e l'essenza delle cose) e averne negato solo la conoscenza, ammettono poi, per conciliarsi la benevolenza degli idealisti e dei credenti, la pos-

sibilità di pervenire in via indiretta ed a posteriori alla loro conoscenza attuale, sono doppiamente inconseguenti ".

Ciò che costituisce " la natura propria delle cose, la loro essenza, non è altro che la loro fenomenalità ". Quindi la legittimità d'una nuova metafisica, non intravvista dall'Ardigò, pel quale la scienza non può riuscire se non ad un gran quadro sinottico e classificatorio dei fatti. Senza trascendere i fatti, è dato tuttavia scoprirne le leggi razionali, che sono fatti anch'essi ma " rilevati dal lavoro dell'astrazione nella loro efficienza elementare e primitiva ". È innegabile, insomma, secondo l'Angiulli, un'elaborazione intellettuale della esperienza [1]. Ma quanta fosse la consistenza e l'originalità di tale elaborazione s'è già veduto. Combatte la dualità, che l'Ardigò non riusciva a superare, di forza e materia, che si risolvono entrambe nel movimento ora agente, ora resistente. Combatte quindi il concetto della materia veicolo di moto; concetto derivante dallo scambiare un fenomeno particolare, in cui una massa riceve il movimento dall'esterno, col fatto universale, in cui non si può porre una serie di comunicazioni siffatte di movimento, senza giungere a un punto " dove il moto non è più comunicato di fuori, ove si genera da se medesimo: ed è eterno, ed è insito alla materia, o meglio è la materia stessa ". Quindi monismo dinamico. Combatte infine, come pura finzione metafisica, l'unità o sostanza psico-fisica, postulata dall'Ardigò restio ad ammettere in tutta la sua estensione il principio della conversione delle forze. Tutti i fatti psicologici, asserisce l'Angiulli, si riducono ad immagini ed associazioni d'immagini; queste sono sensazioni; le quali, a loro volta, sono " un risultato, un complesso di fatti più elementari ed inconsci "; sicchè " l'analisi della

---

1 *Riv. crit.*, p. 37.

sensazione ci conduce fuori della coscienza, e in questa regione noi non possiamo distinguere i suoi elementi costitutivi dalle vibrazioni nervose. La differenza qualitativa si riduce ad una pura differenza quantitativa "[1]. Si poteva spiccare la testa con un taglio più netto? Ferocia singolare, che avrà fatto rabbrividire lo stesso buon Ardigò.

19. — Nella maggior opera, detta *La Filosofia e la scuola* perchè da ultimo tratta del problema educativo e dell' ufficio proprio della filosofia in ogni grado di scuole, in quanto la filosofia deve dirigere e promuovere tutto il progresso sociale, ricorrono i vecchi motivi del pensiero angiulliano[2]. A documento del limite a cui si arrestò questo pensiero si può ricordare quello che egli vi dice per fondare il suo realismo sperimentale (contrapposto al puro idealismo ragionato); " Ma da che noi non conosciamo le cose, se non nei modi della nostra coscienza, cioè come fenomeni, conseguita che esse non siano reali? E possono non essere reali, senza distruggere l' atto stesso del conoscere, della coscienza? Per negare l' esistenza di una realtà indipendente dalla nostra coscienza, si dovrebbe attribuire a questa un' esistenza assoluta, fosse anche come infinita illusione. Or ciò è contradittorio, si oppone ad ogni atto dell'esperienza, in cui una realtà esterna determina l' ordine dei fatti interni, non viceversa ". Ossia, che i fatti interni siano determinati dai fatti esterni è dimostrato dal fattto che i fatti esterni determinano i fatti interni! Infatti " nella sensazione, in ispecie in quella del fatto e

---

1 *Riv. crit.*, p. 68.

2 I soliti pensieri vi sono espressi sovente con le stesse parole. Così p. e. a p. 79: " L' essenza di una cosa sta in quel fascio di proprietà, che la discernono da ogni altra, sta cioè nella sua fenomenalità ". Cfr. qui addietro.

movimento, è la verificazione di tutti gli altri giudizii, l'ultima base del nostro convincimento intorno alla realtà delle cose"; perchè la sensazione — ce lo dice essa stessa [1] — coglie immediatamente l'oggetto.

20.— Kant fa della sensazione una pura passività di fronte all'attività dell'intelletto, che la trasforma in materia di conoscenza, od oggetto, costituendo, com'egli dice, l'esperienza. Ma Kant delirava. Da una parte, si ha la fisiologia che ci mostra la genesi oggettiva del sentire: giacchè "la fisiologia dei sensi, investigando le condizioni organiche delle sensazioni, non mette in dubbio (*e non ci mancherebb'altro che la fisiologia cominciasse essa a mettere in dubbio, diventando gnoseologia!*), come può fare la pura investigazione ideologica, il fattore di una realtà indipendente dal soggetto e la costanza delle sue leggi" [2]. Dall'altra parte, quegli elementi a priori trascendentali, che il Kant attribuiva allo spirito quali forme della sua attività, di contro alla pura esperienza sensibile, non sono se non formazioni insufficientemente analizzate dal Kant e da tutti i kantiani, che non riescono, come non vi riesce lo stesso Wundt, benchè faccia dell'apriori la semplice attività originaria dell'appercezione, a risolvere psicologicamente le funzioni complesse dello spirito in quella elementare del senso (che poi, s'è già visto, non è nè anch'esso se stesso!).

Il segreto delle scoperte è sempre quello: tuffarsi nella evoluzione cosmica e trascendere (con che?) il pensiero, o, se si vuole, ciò che fa uomo l'uomo: come a dire, cavarsi gli occhi, per poterseli... vedere in mano con ogni agio!

---

1 "Essa prova in se medesima la sua attinenza alla realtà esterna" (pag. 213).

2 *O. c.*, p. 216.

CAPITOLO VI.

CESARE LOMBROSO E LA SCUOLA ITALIANA DI ANTROPOLOGIA CRIMINALE.

1. — Deplorando l'errore di coloro (e sono i più), i quali ripongono nella stessa essenza delle cose il principio, che ne rende possibile l'essere e il pensiero, e finiscono quindi col non vedere più la necessità di Dio al di là delle cose (*res creatas sine Deo vel esse vel concipi posse credunt*), ossia nell'ateismo, lo Spinoza fa una capitale osservazione di metodo filosofico: " *Cuius rei causam fuisse credo, quod ordinem philosophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res, quae sensuum obiecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt. Unde factum est, ut, dum res naturales contemplati sunt, de nulla re minus cogitaverint quam de divina natura, et quum postea animum ad divinam naturam contemplandam appulerint, de nulla re minus cogitare potuerint, quam de primis suis figmentis, quibus rerum naturalium cognitionem superstruxerant, utpote quae ad cognitionem divinae naturae nihil iuvare poterant; adeoque nihil mirum, si sibi passim contradixerint* " [1].

---

[1] *Eth.*, pars II, prop., X, schol.

Se Cesare Lombroso e i suoi seguaci avessero tenuto l'*ordo philosophandi* definito qui dallo Spinoza, avrebbero evitato tutti gli errori famosi, che propagarono con tanta fortuna pel mondo; le loro dottrine avrebbero assunto un significato e un valore diverso da quello che gli autori pretesero; e le verità incontestabili, che vi son pur contenute, spogliate dall'odioso involucro che le riveste, avrebbero indubbiamente fatto ben più cammino, incontrando minori diffidenze e resistenze, e agendo quindi assai più efficacemente, su quegl'indirizzi dell'attività pratica, ai quali la ricerca del maestro e degli scolari è stata sempre sostanzialmente rivolta. Giacchè in tutta l'opera loro bisogna distinguere due parti, che gli stessi autori hanno a studio confuse insieme per certa ambizione, che li ha fatti sempre punire dove appunto peccavano; ma che lo storico per debito di verità e di giustizia deve accuratamente scernere e considerare separatamente: l'una mossa da un fine teorico e speculativo, l'altra da un fine meramente pratico: l'una più propriamente filosofica, l'altra empirica. Della seconda, pur troppo, non ci spetta ora di occuparci; e dico pur troppo, perchè in essa, sopra tutto, come riformatori dei metodi di cura del delitto, il Lombroso e i lombrosiani hanno meriti di prim'ordine: meriti, insisto, di carattere empirico, perchè le intuizioni fondamentali, a cui s'inspira da questo lato la loro opera, sono più importanti per l'ingenuità del buon senso proprio di chi l'ignoranza salva da preoccupazioni dottrinarie, anzi che per la elaborazione scientifica, spesso errata, che essi ne hanno tentata. Ad ogni modo, in questa seconda parte è la giustificazione della fama che la scuola del Lombroso s'è conquistata in tutti i paesi civili, e che i semplici spropositi non le avrebbero di certo procacciata. Qui, invece, dobbiamo occuparci degli errori proprii di quella parte dell'opera

lombrosiana, per cui non sarebbe possibile prescindere da Lombroso e dai suoi seguaci nella storia del positivismo italiano nella seconda metà dell' Ottocento.

2.-- La filosofia, per altro, del Lombroso e dei lombrosiani non va cercata nelle loro esplicite dichiarazioni e in generale in quel che essi ne dicono. Perchè nessuno di essi sarebbe in grado di determinare con esattezza i contorni precisi del proprio pensiero. Così il Lombroso, da quel brav'uomo che era, non ebbe mai difficoltà a riconoscere che egli che cosa sia propriamente il genio — di cui ha tanto parlato -- non solo non sapeva con precisione, ma non si era curato mai di sapere. Lo volle dichiarare in molte occasioni, e da ultimo ristampando il volume *Genio e degenerazione*; nella cui prefazione si leggono queste parole di mirabile ingenuità [1]:

Più giusta è la critica, che non ho saputo, anche nelle aggiunte a questa nuova edizione abbastanza discriminare il grande ingegno dal genio: ma i geni sono così rari, che, a voler solo occuparci di questi, si potrebbe esser tacciati di studiare su documenti troppo scarsi e limitati; e siccome d'altronde v'hanno veri geni, che in molte doti sono inferiori agli ingegni, e forti ingegni, che in alcuni lati toccano il genio — la linea di divisione fra l'ingegno ed il genio è sempre così difficile ad afferrarsi, che coloro stessi i quali giustamente me ne rimproverano sono i primi a cadere nello stesso errore medesimo (*sic*).

Dove non è da credere si voglia affermare la giustissima idea che genio e ingegno sono distinzioni empiriche, prive di valore assoluto: perchè tutto il problema lombrosiano intorno alla natura del genio presuppone questa distinzione empirica; e se il Lombroso fino a un certo segno poteva mescolare genii e ingegni, aveva pur sempre bisogno di

1 2ª ediz., Palermo, Sandron, 1907, p. 8.

ingegni alquanto grandi; di una grandezza, di cui nessuno vorrà la misura precisa, ma che insomma egli — poichè comunque trova che una certa notorietà questi ingegni se la sono acquistata — credeva di poter dire, che grandezza è. In questa e simili dichiarazioni, che s'incontrano qua e là ne' suoi scritti, può vedersi la schietta confessione della sua incapacità di fissare con esattezza il proprio pensiero.

Così, se voi gli additavate un assurdo della sua dottrina, egli, rientrando per qualche istante in se stesso, era capace di convenire che, ove alle sue abituali affermazioni si desse quella portata, che esse pure originariamente posseggono, ne scaturirebbero di sicuro conseguenze insostenibili. Ma, *nihil mirum*, diceva Spinoza, *si sibi passim contradixerint*. Messo alle strette, il Lombroso sarà pronto a disdirsi; salvo a ritornare, appena lasciato libero, a dirvi schiettamente il pensiero che lo martella.

3. — Egualmente vano sarebbe cercare o esporre il filo logico delle compilazioni filosofiche, onde Enrico Ferri ama ingrossare i suoi volumoni di criminologia [1]; perchè i diversi ingredienti della sua *satura lanx* hanno così poco che fare col vivo del pensiero di questo massimo tra gli scolari del Lombroso, che non si possono in niun modo far rientrare nella storia della scuola; e solo un cervello sordo a ogni bisogno teoretico poteva credere che di cosiffatte contaminazioni fosse mai per giovarsi la fortuna d'una dottrina o la fama d'uno scrittore.

4. — Le glorie, adunque, della scuola, come tutti sanno, son due: la teoria psicopatica del genio, e quella antropologica

[1] Vedi sul Ferri i due gustosi saggi del PAPINI, *La piccola scienza di un gran demagogo* e *I delitti di un criminalista* nella rivista *Il Regno*, a. I, nn. 1 e 6 (29 novembre 1903 e 3 gennaio 1904).

del delitto. Con la prima il Lombroso diede l'avviata a una lunga serie di ricerche monografiche sulle biografie dei genii: onde si distinsero o attrassero principalmente l'attenzione il Roncoroni [1], l'Antonini col Cognetti de Martiis [2] e, sopra gli altri, il Patrizi [3], coi loro studii sul Tasso, sull'Alfieri e sul Leopardi. Con la seconda, fondò la cosiddetta scuola positiva di diritto criminale, in cui dovevano seguirlo e svolgere, elaborare e determinare il suo pensiero, con altri minori, Raffaele Garofalo ed Enrico Ferri. Cominciò l'uno nel 1878 in un articolo *Studii recenti di penalità* [4], per giungere nel 1885 a un vasto lavoro di sintesi, che ebbe molta fortuna, e che è certamente il prodotto più conseguente, più ferocemente conseguente, della scuola: *Criminalogia, studio sul delitto, sulle sue cause e sui mezzi di repressione* [5]; e poco appresso il Ferri, il quale nel 1878 aveva pubblicato il suo saggio giovanile su *La teoria dell' imputabilità e il libero arbitrio,* ma solo in una prolusione della fine del 1880 prese, com' egli dice, a " delineare la portata ed il valore scientifico dei nuovi dati opposti dallo studio positivo dell'uomo alle teorie consuete sul delitto, sulla pena e sul giudizio " [6]. E questa prolusione che annunziò i *Nuovi orizzonti del diritto e della procedura penale* [7], ampiamente svolta

1 *Genio e pazzia in T. Tasso,* Torino, Bocca, 1896.

2 *Vittorio Alfieri,* studi psicopatologici. Torino, Bocca, 1898.

3 *Saggio psico-antropologico su G. Leopardi e la sua famiglia,* Torino, Bocca, 1896.

4 Nel *Giornale napoletano* del Fiorentino. È del 1880 l'altro lavoro dello stesso GAROFALO, *Di un criterio positivo della penalità,* Napoli.

5 Torino, Bocca.

6 Pref. ai *Nuovi orizzonti,* 2a ediz.

7 Bologna, 1881. Nel 1880 il Ferri aveva bensì pubblicato uno scritto *Diritto penale ed antropologia criminale,* nell'*Arch. di psich. e scienze penali,* fondato quell'anno dal Lombroso.

8 Torino, Bocca, 1892 (detta " 3a ed. dei *Nuovi orizzonti* ".

nel 1884, divenne più tardi, interamente rifatta, la famosa *Sociologia criminale*[8].

5. — Della natura del genio il maestro cominciò ad occuparsi nel 63 in una prolusione, *Genio e follia*, a un corso di clinica psichiatrica; ma di quello scritto, sostanzialmente riprodotto, con qualche ampliamento, in una seconda edizione, collo stesso titolo, nel 1872, l'autore, dopo averlo rifatto una prima volta, nel 1876, tornatovi su per una nuova edizione nel 1882, scriveva: " Quando io, molti anni sono, buttava giù, in dodici giorni, le prime linee di questo libro, obbedendo quasi ad un *raptus*, in cui parevami vedere come in uno specchio lucido la dimostrazione dei rapporti fra il genio e la follia, non aveva, il confesso, saputo prevedere le gravi pratiche applicazioni che potevano derivarne; per la spiegazione del sublime mistero del genio ecc. ". E meglio, preludendo alla quinta edizione, col nuovo titolo *L'uomo di genio* nel 1887: " Mai come in questo libro mi è capitato di dovere nell'ultima, sconfessare quasi del tutto, la prima edizione; mai, come in questo, l'idea prima, di tanto più imperfetta quanto più improvvisa, dovette modificarsi e trasformarsi ". La teoria che il genio sia una degenerazione, una psicosi, una malattia, è dell' *Uomo di genio*, non di *Genio e follia*. La dottrina del delitto, studiata dapprima in un volumetto del 1876 [1], fu indi ripresa e largamente svolta due anni dopo in un grasso volume: *L'uomo delinquente in rapporto all'antropologia, giurisprudenza e alle*

1 Pubblicato a Milano da Hoepli. Già nel 1876 aveva pubblicato uno scritto: *Affetti e passioni dei delinquenti*.

2 Torino, Bocca, 1878. Per tutte le successive edizioni e traduzioni v. la bibliografia aggiunta al volumetto di PAOLA e GINA LOMBROSO. *C. L., appunti sulla vita; le opere*, Torino, Bocca, 1906.

discipline carcerarie. Ma già nel 1865 il Lombroso scriveva de *La medicina legale delle alienazioni mentali studiata col metodo sperimentale,* e concentrava fin da' primi studi la sua attenzione sulle attinenze somatiche della psichiatria. È del 67 la memoria *Azione degli astri e delle meteore sulla mente umana,* che divenne nel 1878 il volume *Pensiero e meteore.* Del 71 lo scritto *Esistenza d'una fossetta cerebellare mediana nel cranio d'un delinquente,* dove già si annunzia uno dei capisaldi della teoria antropologica del delitto.

Le origini insomma dalla scuola rimontano anch'esse al 1870, quando prese piede in Italia il nuovo positivismo, e al movimento filosofico lo stesso Lombroso partecipava anche direttamente, traducendo la *Circolazione della vita* del Moleschott [1]: dove erano tutti racchiusi i germi delle dottrine, per cui egli doveva diventare celebre.

6.— Il Moleschott, chiamato dal De Sanctis (suo maestro di letteratura italiana a Zurigo) nel 1861 a insegnare fisiologia nell'Università di Torino, era entrato già per se stesso nel campo della cultura filosofica italiana, ad esercitarvi un'azione considerevole con le prolusioni che annualmente premetteva al corso di fisiologia: scritte in un italiano tra barbaro e pretensioso, che gli scritti posteriori del valente fisiologo fecero dimenticare. Due di quelle prolusioni sono particolarmente notevoli, pubblicate entrambe nel 1864: *Dei limiti della natura umana* [2] e *L'unità della vita* [3]. Nella prima

[1] Trad. sulla 4ª ed. ted., Milano, Brigola, 1869. Lo stesso Brigola aveva pubblicato *Forza e materia* e *Scienza e natura* del BÜCHNER tradotti da Luigi Stefanoni.

[2] Seconda prolus. al Corso di fisiol. sperim. letta il dì 24 novembre 1862, Torino, Loescher, 1864.

[3] Terza prolus. ecc. letta il dì 23 novembre 1863, id., ibid., 1864. Questa fu puhblicata anche in tedesco, Giessen, 1864.

il Moleschott ricordava il motto di Protagora, per notare che l'uomo, misura di tutte le cose, e corrivo perciò a credersi maestro e signore del mondo, " misura anche se stesso per accorgersi che merita bensì il nome di un organo del mondo, ma di un organo, la cui fabbrica governa le sue cognizioni nello stesso modo in cui la costruzione di una macchina determina gli effetti ". Insomma, " l'intelletto umano è un prodotto della natura "; e misura perciò le cose, in quanto esso stesso è le cose, governato esso stesso dalle leggi necessarie della natura; rivela le leggi dell'universo, " perchè ne sente l'influenza in se stesso ". Non dunque soggettivismo e criticismo, come qualcuno ha preteso di recente a proposito del Moleschott [1], ma crudo naturalismo e realismo dommatico.

L'uomo ha radici nella terra, perocchè alla terra lo legano le piante, le quali direttamente o indirettamente gli servono di alimento; la sua vita dipende dall'aria, senza la quale l'alimento non può trasformarsi in carne ed ossa; il sole regge non tanto il crescere delle piante nutritive, ma ancora, in via diretta, l'energia delle funzioni dell'uomo. La rotazione diurna della terra è la condizione del riposo periodico, il quale ristora le forze del cervello non meno che dei muscoli. Dal movimento della terra si destano i venti, questi producono le onde, ed ambedue influiscono nella vita umana, al pari della temperatura e della pressione atmosferica.... L'uomo è troppo avvezzo a trovarsi nei legami della natura per preoccuparsene, ed egli non pensa che deve tutto il suo sapere, il suo potere, somministratogli dalle forze naturali, a quella correlazione immutabile, per cui non è un contemplatore estraneo, ma un organo intrinseco dell'universo.

La fisiologia dei sensi dimostra i limiti della umana capacità psichica; basta un cenno sommario dei risultati raggiunti dalla cosiddetta psicofisica e psicologia fisiologica per

---

1 Vedi lo scritto di ENRICO MORSELLI, *C. Lombroso e la filos. scientifica*, nel vol. *L'opera di Cesare L. nella scienza e nelle sue applicazioni*, Torino, Bocca, 1906, p. 360.

persuadersene [1]. E il Moleschott faceva sue le parole di Ugo Foscolo [2], che si potrebbero prendere a motto della dottrina lombrosiana: " Ah! pur troppo, tutta la forza della nostra filosofia, tutta la forza dell'anima nostra risiede nella forza de' nostri muscoli, del nostro cuore di carne e del nostro cervello, tal quale le dita della madre natura l'hanno impastato ". — La seconda prolusione, ritessendo a larghi tratti la storia della fisiologia, illustrava il concetto moderno della vita, a cui si perviene " congedando le preconcette idee teleologiche per immergerci arditamente nel fiume dei fatti, ora rimontando alla sorgente ed ora abbandonandoci con fiducia alla sua rapida discesa "; per cui l'umanità della vita si riduce alla mera correlazione di tutte le parti, per l' intreccio e nesso causale reciproco delle varie funzioni. E qui anche il pensiero rientra nel circolo della vita fisiologica, perchè la respirazione " impartisce al sangue le qualità, a cui il cervello deve la facoltà di pensare "; e " il sistema nervoso nella periferia accoglie le impressioni sensifere e, dopo l'elaborazione che subiscono negli apparecchi ausiliari della stessa periferia, la trasmette ai centri, dove si trasformano in sensazioni giudicatorie o in volitivi affetti, i quali traduce in atto, rimandando e propagando i suoi molecolari cambiamenti per altre strade verso i muscoli ".

7. — Questo materialismo semplicistico, così attraente e persuasivo per un medico, conquistò il buon Lombroso. Il quale, alla sua volta, non indietreggiò mai innanzi alle formule

---

1 È il primo (in questa prolusione del 1862) che abbia parlato in Italia della legge di Weber; p. 21.

2 *Epist.*, I, 253.

più crude e più triviali del materialismo [1]. E, traducendo la *Circolazione della vita,* si ficcava bene in testa, che " dei moti materiali nei nervi, che si accompagnino a correnti elettriche, essendo avvertiti dal cervello, diventano sensazioni " e " tutta la coscienza consiste, infine, in queste sensazioni "; che l'azione non è altro che una trasmissione della modificazione materiale dalle fibre di senso (in cui è sensazione), attraverso il cervello o luogo delle percezioni, alle fibre di moto, onde si genera un moto volontario o riflesso, secondo che noi avvertiamo o non avvertiamo innanzi la impressione del cervello; sicchè se noi salutiamo un amico, non accade altro se non che la sua immagine " modifica la corrente elettrica nella retina dell'occhio; la modificazione materiale si propaga al cervello, e noi..... " " noi lo salutiamo, dopo avere avvertito la sua presenza ". Ad ogni modo, tra moto volontario o riflesso la differenza è sempre differenza di gradi, secondo che lo stimolo viene avvertito molto o poco, finchè non viene avvertito punto. Evidente è che il movimento non potrà dirsi mai effetto di libera volontà. " La volontà ", dice il Moleschott, " è piuttosto l'espressione necessaria di una particolare condizione del cervello, occasionata dalle esterne influenze. Una libera volontà, un atto volitivo indipendente da quelle influenze, che agiscono ad ogni istante sull'uomo, non esiste giammai ". E qui il materialista olandese affronta il problema della futura antropologia criminale italiana, anticipandone la soluzione. L'azione umana volontaria è effetto di un certo pensiero, che, in fondo in fondo è modificazione materiale del cervello, effetto a sua volta delle cause esterne e della costituzione individuale, in cui, anche pel Moleschott, entra

1 Vedi p. e. il suo discorso inaugurale *Le nuove conquiste della psichiatria,* Torino, 1886 (nell'*Ann. della R. Univ. di Torino*); e l'articolo *La mente di Moleschott,* nell'*Arch. di psichiatria,* 1893.

per molto l'eredità. " Sicchè l'uomo e la somma de' suoi parenti, della sua nutrice, del luogo, della storia, dell'aria e dell'acqua, del suono e della luce, del cibo e del vestiario, la sua volontà è l'effetto necessario di tutte quelle cause, legato ad una legge di natura, come il pianeta lo è alla sua orbita e la pianta al suo terreno ". — Infine, " la parola e lo stile, gli esperimenti e la conclusione [tutto il genio, dunque!], i beneficii e i delitti, il coraggio e la viltà sono tutti fenomeni della natura, e tutti son necessarie conseguenze in rapporto diretto con cause impreteribili quanto il moto del globo ".

La negazione del libero arbitrio non importa per altro la negazione del bene e del male. Il bene è una legge di natura: " una necessità naturale, un istinto della nostra razza ci costringe a rigettare come male tutto quanto contrasta alle esigenze della specie ". L'idea bensì della necessità naturale di tutte le azioni umane ci rende " benigni e indulgenti innanzi al delitto ed al crimine ". Il giurista correrà alle difese della libertà come fondamento dell' imputabilità; ma la pena non ha lo scopo di atterrire o migliorare il deliquente; il quale avrà sempre nella sua passione una causa proporzionale e ineluttabile del delitto; e quanto alla correzione, è noto per esperienza che per lo più la pena raggiunge l'effetto opposto, e le carceri riescono scuole di delinquenza, quando non spengano nell'uomo ogni passione: e allora non lo migliorano certo. La pena ha un altro fine, che non corre rischio di sorta perchè si neghi la libertà. " Il diritto di condanna dipende dalla necessità, dall'istinto della propria conservazione "; sicchè " la pena corrisponde all'esigenza della specie "[1]. È una selezione naturale, dirà il Garofalo.

---

[1] Per tutto ciò vedi *Circolazione*, lett. XIX.

In questi accenni il materialismo del Moleschott determinava i presupposti fondamentali della futura antropologia criminale lombrosiana: naturalità del delitto e naturalità della pena. E il Moleschott nel 1888 nella discussione pel nuovo codice penale italiano sosterrà infatti nel Senato le idee della nuova scuola positiva criminale [1]. Il Moleschott, adunque, si può considerare come il primo ispiratore della filosofia lombrosiana.

8.— La quale non oltrepassa i termini di quel materialismo, ma li consolida e irrigidisce, correndo alle affermazioni paradossali, ma esse stesse irrecusabili per chi concepisca l' atto spirituale come funzione del cervello. Dalla delinquenza e dalla pazzia, ossia dalle forme infime della spiritualità, al genio, forma suprema, l'attività dello spirito vien ridotta a un giuoco di molecole, tutta avvinta a una stessa catena; e i primi come gli ultimi anelli sono stati morbosi, che si risolvono in forme di epilessia: la cui genesi va cercata naturalmente nella storia dell'organismo fisico degli individui, secondo l'eredità, le meteore e i riflessi organici dello stesso ambiente morale; e le cui stimmate sono riconoscibili in speciali caratteri somatici. Nello studio della patologia e fenomenologia somatica di queste forme tipiche dello spirito, che sono il delitto e il genio, si esaurisce tutta l'attività del Lombroso e della sua scuola. Inutile dire che, movendo da concetti empirici di coteste forme, per un interesse che è fuori del campo in cui le stesse forme dovrebbero essere studiate, egli, come ci ha confessato pel genio, non ha più modo di determinarne la natura. Giova piuttosto osservare che la determinazione sarebbe più necessaria alla tesi, che il Lombroso sostiene della divergenza

1 FERRI, *Sociologia criminale*, Torino, 1892, p. 43.

del delinquente e del genio dalla norma comune della umana spiritualità, che non alla critica di essa, da fondarsi nel concetto dello spirito immanente in tutte le forme, dalle infime alle supreme, normali o anormali che appariscano. Laddove nella indeterminatezza in cui il Lombroso lascia e deve necessariamente lasciare gli estremi, vengono in realtà a confondersi e unificarsi tutti i gradi dello spirito. Ha perfetta ragione di raccostare la genialità frequente nei pazzi alla genialità dei grandi poeti e dei grandi pensatori. Certamente, anche nei palinsesti del carcere s'effonde la stessa anima umana che ci commove nei canti dei poeti. Contro le arbitrarie costruzioni empiriche del pazzo, dell'uomo geniale, dell'uomo delinquente il Lombroso con la ingenuità del buon senso e del fanciullo insorge a ragione atterrando barriere, che hanno soltanto utilità provvisoria; benchè con una mano atterri e con l'altra riedifichi, con la stessa inconsapevolezza propria dell'animo ingenuo. Chè il suo uomo geniale è epilettico in quanto è anormale; nè la sfera della pazzia s'allarga di tanto da non poter più escludere la sanità di mente; nè la naturalità del fenomeno delittuoso crede il Lombroso obblighi a ragguagliare il delitto ad ogni altra azione dell'uomo. Se non che a confondere o, se vuolsi, a unificare egli riesce; a distinguere, com'è naturale, non può riuscire. Non può, perchè per distinguere dovrebbe entrare in quel mondo dello spirito, che per lui non esiste.

Di qui la contraddizione continua in cui egli, come ogni buon materialista, incorre a ogni piè sospinto, appellandosi arbitrariamente allo spirito per restituire violentemente distinzioni annullate dal punto di vista materialistico; e necessarie a questo stesso punto di vista, per le costruzioni di genere naturalistico che il Lombroso foggia a fin

di ragguagliare, p. es., la delinquenza all'epilessia, che è a sua volta, anch'essa, una costruzione arbitraria.

9.— Ma la radice della contraddizione intrinseca dell'antropologia lombrosiana è più profonda. Ammettiamo pure la anormalità del genio e quella reversione atavica del delinquente balenata nel 1870 al Lombroso alla vista della fossetta occipitale mediana nel cranio del brigante Vitella. Ammettiamo pure l'ipotesi inverificabile della delinquenza innata (inverificabile, perchè, a confessione degli stessi lombrosiani, constatabile solo *post eventum!*). Ammettiamo la natura patologica, epilettoide delle cause immediate di queste cosiddette anomalie psichiche. Resta tuttavia, anche pel Lombroso e per la sua scuola, che sì il genio come il delinquente sono uomini, sono spirito; poichè le divergenze non annullano il punto di coincidenza. Normali e anormali son sempre spirito: spirito, si badi che non permane già immutato, malgrado le differenze, quasi queste concernessero unicamente il corpo dualisticamente considerato come sostanza diversa dalla sostanza dello spirito; ma spirito variamente differenziato. Sì che la differenziazione, che è lo stesso sviluppo dello spirito nella sua concretezza, e però lo stesso spirito nella sua universalità, vien concepita come giuoco di molecole e cieco meccanismo naturale. Intuizione, del resto, comune a tutto il positivismo, rigorosamente inteso, in quanto prescinde da ogni a priori e autonomia spirituale.

E in questa intuizione, il Lombroso non potrebbe non ragguagliare a suo modo genio, pazzia e delinquenza nella identità del comune denominatore, in cui gli si presentano a causa della loro equivalenza fisica: l'epilessia. L'anima, per cui la genialità si distingue dalla pazzia, e la pura e

impeccabile moralità del poeta e del pensatore dalla torbida passione bestiale del delinquente, l'anima non è più vista; non c'è più. E qual meraviglia che le mute ossa degli spiriti magni insanguini col mozzo capo il ladro che lasciò sul patibolo i delitti? Il Parini e il ladro non sono più in quelle ossa e in quel capo mozzo. E il bravo Lombroso, da medico che non cura anime e non studia pensieri, ma squadra cranii e osserva urine, non s'accorse mai di questo piccolo inconveniente; cioè che egli non ha mai studiato il genio dei genii, nè la delinquenza dei delinquenti.

Si vanta bensì, egli e i suoi, di aver sostituito allo studio dal delitto proseguito dalla vecchia criminalogia lo studio del delinquente. Ed è vero che quel delitto era una idea astratta; ma è anche vero che il delinquente del Lombroso non è delinquente — lo spirito che delinque e che solo può delinquere – ma il corpo del delinquente, che non può delinquere mai. Quali che siano le anomalie anatomiche, fisiologiche e psichiche del genio e del delinquente, il genio non è genio per le anomalie, come il brigante non è brigante per la fossetta che ha nella nuca: l'uno deve creare spiritualmente, l'altro distruggere. Il fatto dell'uno e dell'altro, il fatto per cui l'uno e l'altro sono quello che allo stesso Lombroso preme che siano (perchè, se no, addio antropologia in servizio della critica estetica o filosofica e della criminalogia!) è fatto spirituale, fatto di valore.

10.— Questo Dio, a cui il Lombroso ha imparato dal Moleschott a tener sempre volte le spalle (lo Spirito, col suo valore, con la sua libertà), egli naturalmente non poteva incontrarlo sulla via della sua ricerca; non poteva, non perchè non ne avesse bisogno, ma perchè gliel' impediva

il suo *ordo philosophandi*. Considerate il genio e il delinquente, o, in generale, lo spirito con l'occhio del naturalista, che vede soltanto il corpo e il meccanismo naturale: la libertà diventerà un assurdo. Ed ecco l' ansimare del povero Ferri sulle peste del vecchio libero arbitrio, per giungerlo e dargli il colpo mortale, senza sapere che quel vecchio arbitrio è morto da un pezzo, e dalle sue ceneri è nata la libertà, per cui la spiritualità del genio, la sua assoluta sovranità, il suo signoreggiare incontrastabile sull' universo è assicurato da una nuova filosofia. Per costoro, è un mito; e il canto del paeta è il guaito di un cane pesto, anzi di un animale-macchina, alla cartesiana; l'estro del genio, l' irritazione dei lobi frontali.

11.— Se non che, esso Lombroso, che, com' è naturale, non poteva, malgrado tutta la modestia, non mettersi nel novero de' genii, non sapeva che pur toccavagli di garentire, non dico la propria sanità mentale (chè, distinguendo e tornando a distinguere, come si può, pazzia da pazzia, egli poteva per questo lato non preoccuparsi troppo degli argomenti *ad hominem* degli avversari), ma almeno, la verità della propria teoria: verità che non si può garentire, senza garentire la possibilità di una verità qual sia, e che, a sua volta, suppone, almeno in quanto verità conosciuta o per noi (che è poi la sola che ci sia), la libertà, ossia quello spirito, quel Dio, in cui il Lombroso non ha più modo di imbattersi. Giacchè egli e i suoi, in tante battaglie combattute contro il fantastico nemico del libero arbitrio, non han mai sospettato che il vero nemico l'avevano intanto dentro, in casa, nel cervello stesso, nella ragione intima della loro vita di scrittori e di uomini. Non hanno riflettuto che la libertà non è attributo dell'astratto spirito pra-

tico, ma di tutto lo spirito, il quale non può conoscere, senza esser egli il soggetto della conoscenza, attività autonoma e iniziatrice, creatore del suo mondo: creatore di un grande o di un piccolo mondo, ma creatore sempre. Vero è che in questo mondo delle creazioni spirituali il Lombroso non s'affacciò mai, poichè già per lui non esisteva!

Donde, i ruvidi e profanatorii trattamenti, che tanto scandalo suscitarono, da lui e dagli scolari usati verso gli spiriti più eccelsi, che ogni uomo naturalmente venera, esaltandosi nel cospetto delle manifestazioni più perfette della sua propria natura. Donde l'opposizione di carattere morale, incontrata dalla teoria penale che fa *tabula rasa* dei meriti e dei demeriti; poichè ogni uomo sente che la certezza della propria libertà non dev'essere un corollario di dimostrazioni scientifiche da principii sempre insufficienti perchè sempre inferiori, in quanto diversi, al concetto stesso di libertà; ma postulato pratico e quasi obbligo di coscienza, come notò Kant; e che insomma esso è punto di partenza, come il Dio di Spinoza, e non punto d'arrivo.

Ma, come con l'affermazione della verità propria, così con l'affermazione di nuovi doveri sociali, l'antropologia lombrosiana si travaglia in una perenne contraddizione, tanto più stridente, quanto meno avvertita. Il delinquente sarà un malato; e più della pena, è vero, potrà giovare la terapia. Ma la terapia, a sua volta, è dovere: dovere sociale, e però dovere di tutti, anche dei delinquenti, in quanto parte anch'essi della società. E il dovere non è la natura stessa, ma la libertà. La pena di morte del Garofalo è selezione naturale. E sta bene. Ma già la selezione nella stessa natura postula una finalità, che supera il mero meccanismo naturale. Siano le carceri i suoi mezzi, o i manicomii; siano le pene o i sostitutivi penali, l'intervento

della giustizia in mezzo a questo sogno naturalistico grida l' irrompere della vita umana con la sua fondamentale affermazione; che il mondo umano è creazione dell' uomo, libertà [1].

---

[1] Tra le tante critiche che si sono scritte della dottrina criminale lombrosiana giova ricordare quella di G. DE MONTEMAYOR, *I principii del diritto penale*, Napoli, Pierro, 1906, pp. 23-40: dove gli errori del Lombroso, del Ferri, del Garofalo sono rilevati con grande acume e discernimento.

CAPITOLO VII.

I PEDAGOGISTI DEL POSITIVISMO [1]

1.— Positivista fu il pugliese Piero Siciliani, nato a Galatina nel 1835, morto nel 1885; dal 1867 fino alla morte professore di filosofia teoretica nella Università di Bologna, e dal 1869 al 71, e poi di nuovo dal 1876 anche di pedagogia. Uno dei più fecondi e più letti scrittori di questo indirizzo, caposcuola, per taluni, in pedagogia; a bandire il verbo positivistico uno dei più operosi e ardenti apostoli. Pure generalmente tenuto in sospetto e guardato con diffidenza dai positivisti più schietti. Non che la stima si commisurasse nei più al valore dello scrittore. I positivisti non erano usi a guardare tanto pel sottile; e Piero Siciliani, quando ebbe pubblicato la sua *Critica della filosofia zoologica del XIX secolo* (1876), in forma di dialoghi, in cui erano introdotti ad esporre e criticare le dottrine dei moderni naturalisti intorno all' evoluzionismo, i più noti scienziati e filosofi viventi, italiani e stranieri, potè vantarsi di esser fatto segno a una larga critica di Salvatore Tom-

---

[1] Un buon saggio su questi pedagogisti ha ora scritto il prof. FILIPPO GIUFFRIDA, *Il fallimento della pedagogia scientifica*, Città di Castello, Il Solco, 1921.

masi [1]. La diffidenza dei positivisti nasceva dallo spettacolo veramente poco edificante del perenne barcamenìo del Siciliani.

2. — A non tener conto i suoi primi scritterelli di niun conto — comechè egli amasse più tardi ricordarli quasi i primi germi del suo pensiero e i documenti manifesti della sua priorità nel propugnare la dottrina pedagogica positiva [2], — egli cominciò nel 68, usciti i primi scritti del Villari e del Gabelli, e sorta la polemica intorno a quello del Villari, ad occuparsi del positivismo. Ma cominciò per opporre al positivismo una *Critica*; a cui fece tosto seguire una ricerca non molto intelligente *Sulle fonti storiche della filosofia positiva in Italia* [3]: dove confondeva la dottrina del metodo galileiano con la nuova filosofia comtiana, raccomandata dal

---

1 L'articolo del Tommasi *Sul moderno evoluzionismo* è nella *Rivista europea* del 1° giugno 1877; donde venne ristampato con un articolo di G. B. ERCOLANI sullo stesso libro del S. nell' opuscolo: *Evoluz. scienza e naturalismo* per S. Tommasi e G. B. Ercolani con altri scritti e lettere d'ill. ital. e stran. a prop. dei Diall. di P. Siciliani, Napoli, Morano, 1877. Le lett. degli illustri stranieri furono quell'anno stesso pubbl. nel *Preludio* di Cremona e quindi in estratto: *Alc. lett. di ill. stranieri a P. S.* Cremona, Ronzi e Signori, 1877 (vi sono lettere di Taine, Milne Edwards, Littré, P. Janet, Spencer, M. Schiff, Lotze, Hartmann, Gegenbaur, Darwin, Owen, Haeckel, Michelet di Berlino, Bouillier). Curioso un giudizio del Lotze su Haeckel: " Pur nulla meno bisognerà avere una certa indulgenza verso il prof. H., perchè, non ostante le arditezze delle sue dottrine, egli è pur sempre una natura sincera e ottimistica; e mi sembra che, senza saperlo, si ritrovi sopra una miglior via d'un idealismo che egli ostinatamente vuole spacciare per realismo e meccanicismo " (p. 11).

2 Cfr. *Una pagina di storia nella pedag. contemporanea* (*Unicuique suum*), in *Rivoluz. e pedag. mod.*, Torino, Camilla e Bertolero, pp. 377 sgg.

3 Entrambi quei due scritti sono nella *Rivista bolognese* del 1868. Vedi il sarcastico accenno che vi fa SPAVENTA nella sua lett. *Paolottismo, positivismo, razionalismo,* in *Scritti filosofici,* ed. Gentile, p. 311.

Villari agl'italiani [1]. Poco stante, pubblicò un grosso volume *Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia* (1871) [2]: in cui era professato bensì, esplicitamente, un positivismo, ma un positivismo di conio sicilianesco, che si presentava in antagonismo al positivismo corrente: o propriamente, come la correzione tanto del positivismo quanto dell'hegelismo, in un sistema superiore, degno di esser detto veramente la " filosofia positiva italiana "; un sistema, che in sè accogliesse le parti pregevoli proprie a ciascuno dei due opposti indirizzi. Ora, bastava leggere l'introduzione di questo libro, perchè i positivisti dicessero all'autore: — Tu non sei de' nostri.

Il positivismo, egli diceva, si presenta come la negazione d'ogni metafisica. Ma in ciò s'inganna. Si oppone al dommatismo metafisico, non alla metafisica, in quanto domanda prove e dimostrazioni: e prove di fatto, dimostrazioni sperimentali.

Se non che, a guardarci bene, lo stesso Positivismo manifesta già, senz'addarsene, un bisogno filosofico, una tendenza speculativa, un'attività trascendente là dove, per dirne una, procaccia di raggiungere la così detta complessità crescente nel coordinamento de' fatti, e nel volere imprimere forma gerarchica all'insieme delle particolari discipline. Col che non intendo dire che il Positivismo sia già una metafisica; ma è per lo meno una metafisica incosciente, come un illustre scrittore francese, non senza cert'aria di meritato rimprovero, ha detto del Littré.

C'era da capirne poco, ma questo, almeno era chiaro: che l'autore dava ai positivisti, p. e. al Littré, dell'inco-

---

[1] Quindi la polemica tra G. SOTTINI (*Politecnico*, aprile 1868) e lo stesso SICILIANI: *La condanna del positivismo fatta da un positivista del Politecnico*, in *Riv. bol.*, I (1868), pp. 349-362. Il Sottini che fu poi professore di Geografia nell'Università di Pisa, v'insegnò qualche anno Storia della filosofia; e un lavoro su *Aristotile e il metodo scientifico nell'antichità greca* pubblicò negli *Annali della R. Scuola Normale superiore di Pisa*, 1873 e 77.

[2] Firenze, Barbèra.

sciente. E poi continuava a mettere in burla quel povero diavolo di positivista che, ignaro di tutta la metafisica che aveva in corpo (e ognun vede come poco, in verità, si trattasse di metafisica !), " vien su gonfio e pettoruto a dichiarar guerra sino all'ultimo sangue contro a ogni maniera d'indagini metafisiche ". Quindi passava ad asserire, senza credere, beninteso, di offendere anima viva, che tra i positivisti francesi non ce ne doveva essere pur uno, che avesse " studiato con amore la *Ragion pura* di Kant, segnatamente la *Critica del giudizio* ", e che nessuno dei positivisti italiani avesse " con pari amore e spassionatezza d' animo " letto il *Nuovo Saggio* del Rosmini. E perchè poi tanta sicurezza ? " Prescindendo dalle mende svariate, di che non va esente il criticismo, e nemmanco il metodo psicologico rosminiano, io non so persuadermi come, dopo aver letto e inteso a dovere le due scritture mentovate, si possa essere o dirsi positivista ".

3. — Il positivismo di J. Stuart Mill? Ma quello è pretto nominalismo, che, riducendo la scienza a processo meramente soggettivo, si traduce, nel fatto, in una dichiarazione dell' impossibilità della scienza. Che, per altro, " questo non sia e non possa essere, ne porge guarentigia sicura il processo istorico delle scienze tutte, e l' incessante progresso ond'elle ci dan prove luminose ". In che modo, vattel' a pesca. Intanto, così era messa a nudo tutta " la parte debole " del positivismo inglese.

Il positivismo del Comte? Ma è inquinato dall' errore opposto. Gli sfugge la parte subbiettiva della scienza, e la psicologia e la logica diventano appendici della biologia; la deduzione, un processo secondario rispetto all'induzione.

Pure è pregio singolare del positivismo inglese il metodo deduttivo-concreto applicato alle scienze morali in generale:

metodo, che non è un processo, ma due processi. Già, due processi, che non intervengono uno dopo l'altro; anzi " si svolgono, per così dire, di fronte ". Nè si può dir costituito " di due parti d'un medesimo processo, l'una delle quali sia conseguente all'altra, com'è per i francesi positivisti ". Questa è una bella prerogativa, che compete al positivismo d'oltre Manica; la quale fa dimenticare al Siciliani di aver detto, egli stesso, una pagina avanti, che il Mill, nelle sue teorie della dimostrazione, della definizione, degli assiomi e della induzione, è " perfetto baconiano "; e gli fa scrivere: " Per tal prerogativa massimamente parmi che il positivismo del Mill mostri accostarsi all'indole della filosofia nostrana, e molto allontanarsi dal baconianismo... ".

Insomma, il positivismo inglese ha un difetto e uno il francese: da una parte, un formalismo logico, dall'altra un pretto empirismo storico: " Ne viene di conseguenza che, in virtù della stessa critica positiva [1], noi dobbiamo riconoscere legittima una terza forma di positivismo, la quale sappia schivare i difetti proprii dell'una e dell'altra maniera esclusiva di positivismo, e insieme serbarne tutti i pregi ".

4.— Piero Siciliani, insomma,— i positivisti a questo punto dovevano averlo capito — voleva inaugurare questa terza forma di positivismo: di un positivismo da potersi dire, come s'è accennato, filosofia schiettamente italiana, perchè propugnata già dal Vico; perchè solo nel Vico " è la correzione, il compimento e il connubio legittimo de' due contrarii indirizzi ": ossia della ricerca empirico-storica comtiana e di quella psicologico-logica milliana [2]. Vero è, che il

---

1 Allude, forse, alla polemica Mill-Littré.

2 Un *Corso di Conferenze vichiane* aveva tenuto il Siciliani a Firenze nel '64; e il sunto di esse è nella *Rivista italiana* di Torino, del 3 aprile 1864.

metodo o " doppio metodo " deduttivo-induttivo (deduzione a priori e verificazione a posteriori, che, secondo il logico inglese, dovrebbero procedere di pari passo nella scienza morale), già detta prerogativa di Stuart Mill, potrebbe far credere che la conciliazione, la terza forma, ci sia già in uno de' due pretesi opposti indirizzi. Ma " il grave difetto dell'illustre Stuart Mill sta nel non aver un concetto compiuto della storia ". Già il Siciliani, che bazzicava a Bologna col Fiorentino e col De Meis, oltre le frasi sulla conciliazione degli opposti, aveva presi in aria di questi giudizi, che spiattellava tali e quali, malgrado il suo positivismo di terza forma: " Il positivismo del Mill manca affatto del senso della storicità. Quel suo a posteriori, o non è processo, o al più è un processo tutto formale, e tutto subbiettivo ". Frasi, di certo, e non altro; ma non erano, già come frasi, abbastanza compromettenti agli occhi dei positivisti? E potevano questi esser rassicurati dal sentire, che nello stato positivo del Comte quella esclusione assoluta del teologismo e della metafisica in generale, era sì un pregio, ma anche un grave difetto, riducendo cotesto stato positivo al " puro effetto della scienza oggettivamente considerata "; grave difetto, perchè " così tra scienza e filosofia non avremmo ombra di differenza. E in tal caso quale sarà la conclusione? Questa a punto: essere impossibile una metafisica ". Ma, dunque, questo novello positivista di terza forma voleva una metafisica con tutta la filosofia positiva? La voleva sì, ma, beninteso, non come scienza assoluta, come scienza a priori; anzi " come scienza fondata sulla psicologia, ma avente un fine diverso e superiore a quello delle altre discipline ". Che diamine! Positivo, dacchè si parla italiano, è il contrario di negativo: e lo stato positivo non può importare la negazione di niente, nè anche

della metafisica [1]. Non lo volete metafisico? Bene; ma sia razionale, filosofico.

5. - Combattuti inglesi e francesi, il Siciliani passava con bel garbo a pigliarsela con gl'italiani: " certi positivisti, i quali fan le viste di non voler essere propriamente nè inglesi nè francesi "; proprio come lui: giacchè, egli dice, ce n'erano a josa in Italia. Filosofi dell'avvenire, com'egli li chiama, poichè allora promettevano, ma non facevano ancora la filosofia positiva. Il loro linguaggio — poichè ne acciuffava uno che aveva polemizzato con lui — " non è linguaggio serio! " Voler ricavare la filosofia dalle scienze! " Io concludo (e badino alla conclusione cotesti filosofi dell'avvenire) che nè per opera delle scienze, nè per opera dei metafisici potrà nascere mai il vero filosofare ". Addosso ai metafisici, ma addosso anche ai positivisti!

E se questi poveri positivisti si fossero dati la pena di leggere dopo l'introduzione, anche il libro (ma quanti avranno potuto?), non si sarebbero mai visti ricordare se non per sentirsi dar sulla voce e sentirsi ripetere che essi o erano nella prima o nella seconda forma; e bisognava invece essere nella terza. Che era poi una terza forma rispetto a tutte le coppie di filosofie antitetiche: cominciando da quella del platonismo e dell'aristotelismo. Giacchè, gira e gira, la pretesa del Siciliani era questa: di assidersi arbitro non tra Stuart Mill e Comte, anzi a dirittura tra Platone e Aristotele, o meglio tra tutta la filosofia idealistica o aprioristica e la realistica o empirica; tra la speculazione stessa e la storia: per risolvere tutto, non occorre dirlo, in un indirizzo medio, che sarebbe un ricorso di quell'unità di filosofia e filologia, che era stata bandita già

[1] Testuale: *Rinnovamento*, pp. 14-15.

nella *Scienza nuova*. Una nuova metafisica, s'intende, se un nome, e tal nome, il guazzabuglio di questo libro merita; del quale non è possibile farsi un'idea se non leggendone da sè qualche capitolo, e assistendo direttamente al vano annaspare faticoso dell'autore nel vuoto del suo pensiero. Poichè una sola idea netta, o almeno abbozzata, ma ferma, in tutto il libro non c'è.

6.– Ma tra positivismo e metafisica, il libro puzzava di metafisica lontano un miglio. E nonostante la decorosa veste tipografica procuratagli dai buoni uffici del Carducci, collega ed amico benevolo del Siciliani, nella collezione di un editore di molta riputazione; nonostante una pur benevola recensione che lo stesso Carducci, così rispettoso per solito della propria dignità e alieno dall'entrare in discorsi estranei alla sua competenza, s'indusse a scriverne nella *Nuova Antologia*, per raccomandare ai giovani " non preoccupati da cocciutaggini sistematiche nè sciupati da false ammirazioni " di leggerlo e studiarlo, come " utile, a farsi una ragione chiara del processo filosofico de' nostri tempi per quella parte che più si accosta al movimento sociale " [1]; nonostante i molti

1 CARDUCCI, *Opere*, VII, 363. Del resto, accennato della interpetrazione che il Siciliani faceva del Vico, il Carducci stesso badava ad avvertire: " Io non so se il S. abbia chiarito abbastanza questa ultima dimostrazione, questa metafisica del Vico; e in alcune conclusioni e in parecchie affermazioni oserei non convenire ". Al Carducci doveva aver fatto buona impressione il lib. I, contenente una " storia della *Scienza nuova* " ossia della fortuna del libro vichiano. Di questa parte notava che " è un capitolo importantissimo e nuovo della letteratura filosofica italiana ". Donde si vede che al Carducci era ignoto il lavoro simile fatto quattro anni prima dal Cantoni. — Da notare altresì, che in un giudizio della Facoltà di lettere e filosofia di Bologna sul libro stesso, a conforto della promozione domandata dal S. a professore ordinario, lo stesso Carducci, segretario della Facoltà, diceva: " Quanto alla seconda parte, la Facoltà dubita che dalla filosofia del

plausi e rallegramenti raccolti dall'autore in lettere private, e da lui subito pubblicate in opuscolo [1]; il *Rinnovamento* nacque morto e non rinnovò niente. Rimase in gran parte invenduto [2], e non valse a procacciare all'autore quella nomea, a cui egli aspirava, di ristauratore della vera filosofia positiva. Ancora nel 1876 il Fiorentino, nel suo famoso saggio sulla filosofia contemporanea in Italia, diceva:

> Allogherei pure tra i positivisti il prof. P. Siciliani, se egli non tenesse a dirsi piuttosto positivo, che positivista; con qual divario vattel' a pesca; e se, sotto sembianza di un Vico immaginario, da lui arbitrariamente e stiracchiatamente rimpastato, nel suo capo non tenzonassero le più discordi sentenze sotto il comodo e sbiadito titolo di indirizzo medio. La mente di questo professore è il caos filosofico, senza speranza che la luce vi possa penetrare più per rischiararlo [3].

7.— Eppure, un anno dopo, il Fiorentino stesso, così severo in questo giudizio, non potè schermirsi dallo scrivere anche lui un articolo piuttosto benigno intorno alle lunghe chiacchierate della *Critica della filosofia zoologica del XIX secolo* [4]. E con quella *Critica* cominciò infatti ad assodarsi la sua fama, forse per il lusso che vi ostentava di conoscenze tecniche nell'esposizione delle teorie di Cuvier,

---

Vico possa effettivamente trarsi fuora tutto quel nuovo sistema sufficiente e rispondente e sociali del tempo nostro che il S. vorrebbe trarne; e, pur riconoscendo... teme per altro non l'andamento della sua dottrina proceda abbastanza chiaro, connesso e coerente, tanto da salvarlo dalla taccia d'inconseguenza e talvolta di contraddizione " (*Opere*, vol. cit., pp. 367-8).

[1] Vedi *Giudizi e lett. sul Rinnov. della filos. pos. in It. per P. Siciliani*, Firenze, Barbèra, 1871.

[2] V. gli *Annali bibliograf. e catal. ragionato delle ediz. di Barbèra, Bianchi e C. e di G. Barbèra* ecc., Firenze, Barbèra, MCMIV, p. 318

[3] *La filos. contemp. in Italia*, Napoli, Morano, 1876, pp. 53-44.

[4] Vedi la *Rivista europea* del 1877. Fin dal 1861 il Siciliani aveva scritto un'*Introd. alla filos. delle scienze naturali*, Firenze, Cellini. Una recensione fece C. CANTONI nella *Rivista ital.* di Torino, 1862, p. 1327.

Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, Haeckel, Owen, Baer. Ma entrava egli risolutamente, almeno questa volta, nello spirito del nuovo naturalismo?

Salvatore Tommasi, dopo avere con longanime cortesia esposto tutto il libro, riassumeva così le sue impressioni:

Dall'insieme dell'opera scaturisce questa conclusione, che nelle tre grandi scuole — eccettuata forse quella dei cuvieriani — ci sia qualche cosa di vero e di vitale. E mi è sembrato poi che l'autore intenda ad una teoria mediana e quasi di conciliazione; la qual conciliazione, posta la critica da lui fatta alle diverse dottrine, implica naturalmente, com' egli stesso avverte..., la correzione, della quale dà pochi cenni in fine del libro. Io mi auguro sinceramente, che questa nuova scuola possa in Italia solidamente fondarsi e svilupparsi; ma confesso che, se l'animo mio sarebbe molto inchinevole a tale impresa, io per me non mi sentirei capace di riuscirvi, anzi la mia intelligenza vi ripugna.

Vi ripugnava, perchè la proposta del Siciliani per la riforma del trasformismo faceva il paio con quella terza forma di positivismo messa innanzi nel *Rinnovamento*. Il Tommasi ritrae con molta bonarietà cotesta nuova teoria mediana:

Il Siciliani ammette un'attività spontanea, ammette una forza razionale ed irrazionale ad un tempo, alla quale è riuscito di costruire teleologicamente il mondo dell'animalità, così come lo conosciamo; ma s'affretta a dichiarare di non voler intender la dottrina dei fini nel senso che questi siano determinati da qualche cosa di superiore; e sta bene. Ora io domando: che cos'è questa forza spontanea, razionale ed irrazionale ad un tempo? È l'Idea degli hegeliani? — No certo, risponde egli. — E va bene. È forse l'idea archetipa dei filosofi ortodossi e degli ontologisti?— Tanto meno. — È, dunque, una forza affatto diversa dagli agenti materiali e naturali? — A questo il Siciliani non risponde. Però, attesa la critica che egli fa alla dottrina del trasformismo, io debbo supporre [e qui il Tommasi cominciava forse ad essere troppo bonario] che cotesta forza, per lui, non sia di natura propriamente materiale. Che cos'è dunque? Io non capisco come si possa immaginare un'altra attività, come si possa risalire ad un'altra forza, la quale si sovrapponga a quella, che noi conosciamo per via

sperimentale. Perciò non vedo a che cosa possa risolversi codesta potenzialità biologica spontanea, razionale ed irrazionale; nè vedo come il Siciliani, filosofo positivo, possa giustificarla [1].

Forse, guardando la bella faccia piena di salute, che il buon Siciliani metteva innanzi a ciascuno de' suoi volumi, il Tommasi avrebbe potuto capire il segreto di quella forza non razionale, come la volevano i naturalisti, non irrazionale, come la volevano gli idealisti; razionale insieme e irrazionale per contentare naturalisti e idealisti, Dio e il diavolo; a un patto, tuttavia: di mettersi cioè al di sopra del diavolo e dello stesso Dio, per avere il gusto di dire a se stesso con tutta l'ingenuità d'una sufficienza amenissima, che non c'era altri che lui che ne capisse qualche cosa.

8.— Più vicino a compromettersi nel senso positivista fu nel 1878, quando presentò all'Accademia delle Scienze di Bologna certi *Prolegomeni alla moderna psicogenia.* Lo stesso assunto, infatti, della psicogenia, comunque si concepisca, importa il carattere secondario e derivato dei fenomeni psichici, e quindi una schietta affermazione naturalistica. E il Siciliani, combattendo il metodo psicologico in psicologia, che presuppone, egli dice, "un soggetto bell'e costituito psichicamente " e quindi conduce a una specie di logica (!), afferma la necessità di una psicologia che indaghi " la genesi delle funzioni psichiche applicando all'insieme di esse l'universal legge di evoluzione" ricorrendo all'osservazione fisiologica esterna. Ma (bisogna correre subito al *ma*), " come in ogni altra scienza, anche nella psicologia v'è chi s'affretta a tirar conseguenze; e a tirar conseguenze affrettate questa volta sono certi fisiologi sperimentalisti, che, con attraente novità di linguaggio, e osservazioni ingegnose, ed

[1] Art. cit.

esperienze delicate ed eleganti e piene d'interesse, trapassano i fatti, trascendon la castigata induzione, e al pari degli spiritualisti riescono ad affermazioni arbitrarie ". Quindi gli eccessi materialistici di tanti fisiologi del sistema nervoso, alienisti ecc.— Dunque? Non temete che il nostro brav'uomo, sempre accomodante, la rompa con i fisiologi della psicologia. " Hann'essi torto? Hann'essi ragione? Io non lo so, nè qui m'importa saperlo. Ma perchè non badar punto nè poco ai lumi che potrebbero scaturire dall'osservazione diretta e soggettiva? ". Ad ogni modo, vista la unilateralità dei due metodi, non c'è da dubitare un istante: il vero metodo è quello sintetico, la conciliazione, la compenetrazione o fusione dei due metodi antagonisti: il metodo essenzialmente genetico o comparativo, da applicare principalmente a ricostruire la scala zoologica dal punto di vista psicologico. In conclusione: si mantiene la psicologia psicologica più la fisiologica? Ecco, una scienza dei fatti psichici come tali non è possibile: l'anima è refrattaria a ogni misura. Ma l'attività psichica è pure movimento; e noi studiando il movimento, veniamo pure di rimbalzo a fare una scienza indiretta dei fatti psichici. Dunque, si mette da parte la psicologia introspettiva? — Questa era la tendenza a cui la mente del Siciliani accennava a piegare. Ma la sua chiave miracolosa dell'indirizzo medio, della sintesi, della terza forma, non è egli disposto, nè anche ora, a buttarla via.

9.— Dal 1879 in poi il Siciliani si restrinse agli studi di pedagogia: pubblicando quell'anno la sua *Scienza nell'educazione* [1], in occasione dell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone

1 Bologna, Zanichelli, 1879; 2ª ediz. 1881 ivi; 3ª ediz. in due voll.: I. *Storia crit. delle teorie pedagogiche in relazione con le scienze politiche*

XIII. Era la pedagogia, va da sè, dell'indirizzo medio: gabellato qui per " evoluzionismo critico "; per un evoluzionismo cioè, che tiene il mezzo tra il dommatismo dell'evoluzionismo logico o monismo ideale e il dommatismo dell' evoluzionismo materiale del monismo meccanico: un evoluzionismo fondato sul principio della relatività del conoscere, ed equivalente (questa volta per davvero) alla negazione d'ogni metafisica. Ma davvero? A negare netto e chiaro non si correva rischio d'andare da un estremo all'altro, e deviare dall'indirizzo medio? Ecco, tutta la metafisica è sostanzialismo. Ora il sostanzialismo è insostenibile. Se non che bisogna pure guardarsi dalla posizione recisamente contraria dello scetticismo, che è anch'esso un dommatismo bello e buono, benchè negativo. Sicchè? " Fra tali estremi è possibile un indirizzo medio, il quale, accettando dal dommatismo il concetto di un sapere scientificamente metafisico, neghi con risolutezza la realtà della sostanza; e, accettando dallo scetticismo la nozione del fenomeno assoluto, affermi, contro tutti gli scettici, la possibilità di giungere a costituire e organizzare una metafisica scientifica ". Questo l'indirizzo medio del Siciliani? No, questo è il falso indirizzo medio — il fenomenismo assoluto — che non coglie ciò che di vero c'è nelle due opposte esigenze, anzi quel che c'è di falso. Qui conviene che ben si distingua. C'è un altro indirizzo medio, secondo il nostro filosofo: tra i due estremi c'è anche " il dominio dell'esperienza vera, dell' esperienza viva... la scuola del realismo

---

e sociali (1882), e II. *La scienza nell'educazione secondo i principii della sociologia moderna* (1884), Bologna, Zanichelli. Della 1ª ediz. di questo libro fece una recensione nel *Movimento letter. ital.* di Torino, n. del 15 febbraio 1880, R. RENIER; e gli rispose il Siciliani: *La filos. scient. nell'educazione*, lett. al sig. R. Renier (nel *Preludio*, a. IV, n. 6).

in genere ", che è " tanto contro il sostanzialismo, quanto contro il nullismo metafisico: tanto contro il fenomenismo empirico... quanto contro l'assoluto fenomenismo ". Il principio di questo realismo è, come s'è detto, quello della relatività, senza escludere l'*in sè*, non conoscibile ma pensabile. Kantismo? Comtismo? Nè kantismo, nè " Augusto-comtismo ", dice il Siciliani. L'uno mena all'idealismo astratto; l'altro al materialismo schietto. In mezzo, sempre in mezzo.

10. — Ispirandosi a questa filosofia, la pedagogia del Siciliani, spogliata dalle frasche che l'avvolgono, è la pedagogia della autodidattica; che è anch'essa un giusto mezzo: ossia il termine medio tra la tavola rasa e le idee innate, tra il naturalismo pedagogico, che vuole l'educazione affatto negativa, e il dommatismo che vuole l'educazione creatrice: la sintesi vichiana del verò col fatto.

Certo, intesa a fondo, l'autodidattica è il concetto centrale della pedagogia, principio della risoluzione dell'apparente meccanismo educativo nello sviluppo spontaneo dello spirito, e quindi del superamento della pedagogia nella filosofia dello spirito. E se un piccolo merito bisogna riconoscere anche al Siciliani, non v'ha dubbio che una lode pur gli va resa per aver detto e ripetuto in tutti i toni, che la pedagogia moderna, positiva, è quella dell'autodidattica [1].

Ma era possibile poi che egli facesse qualcosa più che sfiorare la superficie di questo concetto? Egli avrebbe dovuto intendere l'assoluta autonomia dello spirito, superando tutte le antinomie, che erano invece il chiodo del suo povero cervello, tra soggetto e oggetto, tra spirito e natura,

1 Sulla sua pedagogia vedi anche l'art. del CREDARO nel *Diz. ill. di pedag.*, s. *Siciliani*.

ecc., e lo cacciavano nella selva selvaggia di tutti i suoi termini medi. La sua autodidattica è più una parola che una dottrina. In nome dell'autodidattica spezzò egli bensì una lancia in favore d'una delle tesi più care al positivismo pedagogico; contro l'insegnamento religioso ai bambini, in una conferenza tenuta nell'agosto 1880 a Firenze; una conferenza che suscitò, al dire dello stesso Siciliani, " un chiasso del diavolo ". E il Carducci gli scrisse: " Io sono un povero discepolo della scienza libera e liberatrice, ma pure voglio salutarti e ringraziarti per ciò che hai fatto e hai detto nelle conferenze pedagogiche e nel discorso tuo " [1].

Quella conferenza infatti, se è pur essa abbastanza chiacchierina e volgaruccia, al solito, di spiritosaggini un cotal poco melense e di vane pretese speculative, è, senza dubbio, la sola cosa alquanto ragionata uscita dalla testa del Siciliani. Vi è distinta una certezza scientifica, oggettiva, e una certezza morale, meramente soggettiva; per affermare che il rispetto della personalità del bambino limita necessariamente l'insegnamento alle materie suscettibili di una certezza scientifica; laddove tutto ciò che si fonda su motivi non razionali, richiede una fede affatto personale, soggettiva e particolare, che nessuno può imporre ad altri, e che ciascuno può solo formarsi da sè, liberamente. S'intende che i criteri della distinzione delle due certezze son tagliati con l'accetta: bastando al Siciliani che quella scientifica sia controdistinta dalle tre condizioni, 1) dell'esperienza oggettiva, 2) del calcolo, coi relativi processi di deduzione e verificazione, 3) del consenso dei dotti; cioè del consenso degli scienziati riconosciuti universalmente per tali. Tutti criteri elasticissimi; ma che giovarono al Siciliani per battagliare a lungo in difesa del gran principio della pedagogia positivista: che cioè il

---

1 *Rivol. e ped. mod.*, p. 245 n.

sovrannaturale, il metempirico, escluso anche dalla scienza, dovesse esser cacciato anche dalla scuola: e che il domma religioso dovesse pertanto cedere il luogo a un insegnamento di morale naturale e alla scienza stessa come principio di educazione religiosa.

11. — Dei molti scrittori italiani di pedagogia ispiratisi in questo tempo al positivismo due sono degni di essere qui menzionati oltre il Siciliani; l'uno e l'altro di più alta levatura: il Fornelli e il De Dominicis. Nicola Fornelli, nato a Bitonto il 23 giugno 1843, è morto a Napoli il 27 maggio 1915. Successore del Siciliani nella cattedra di Bologna, passato quindi,dopo la morte di Andrea Angiulli, a quella di Napoli: cominciò dai più modesti gradi dell'insegnamento, sollevandosi a grado a grado, con la tenacia dell'autodidatta, fino alla università. I suoi studi pertanto nè furono regolari, nè tutti indirizzati con criterio scientifico alla preparazione del suo pensiero pedagogico. Dal 1869 all'85 fu insegnante di storia nelle scuole secondarie; e in tutto questo tempo i suoi studi si aggirarono quasi sempre nel campo della storia: onde pubblicò p. e. un *Saggio storico-critico sulle cause delle Crociate;* una *Storia del Medio Evo,* a uso scolastico; uno studio su *La critica storica odierna a proposito dell'invito di Eudossia a Genserico.* Alla pedagogia non pervenne se non per interessi di carattere pratico-politico: cominciando dall'occuparsi *Dell'istruzione obbligatoria e del modo di applicarla tra noi* (1870): argomento ripreso e largamente svolto nel volume: *L'insegnamento pubblico ai tempi nostri* (1881)[1]. E questi interessi continuarono a predominare nel suo spirito, come apparisce da molti suoi scritti, e segnatamente dagli " appunti di

1 Roma, Forzani; 2ª ediz., Palermo, Sandron, 1889.

psicologia politica" pubblicati, col titolo *Dove si va?*, nel 1903 [1]. I suoi scritti più scientifici o filosofici, *La pedagogia secondo Herbart e la sua scuola* (1886), il *Fondamento morale della Pedagogia secondo Herbart e la sua scuola* (1887) [2], *Gli studi di psicopatia in Francia* (1894), *L'opera di A. Comte in occasione del primo centenario della sua nascita* (1898), se possono, in ispecie i due ultimi, attestare le simpatie intellettuali del Fornelli, sono studi di mera esposizione, che non dimostrano un vero interessamento personale e un conseguente lavoro originale dello scrittore. Giacchè nella pedagogia del Fornelli l'interesse pratico prevale sullo speculativo, il momento particolare e determinato sul momento astratto e ideale; sicchè non di rado, come avviene nel Fornelli, la sollecitudine dei così detti fini pratici genera il fastidio della pura indagine speculativa e il buon senso fa guerra ai sistemi e la sua schietta personalità può trovarsi più nel volume *Educazione moderna* (1884) [3] e nelle prolusioni *Il nostro ideale nell'educazione* (1888) e la *Missione educatrice dell'università* (1892), che nell'opuscolo, pur così discusso, e pieno certamente di buon senso, *L'adattamento nell'educazione* — ragionevole ribellione alle pedanterie naturalistiche del così detto metodo naturale, dal Rousseau allo Spencer, o nelle sue più recenti discussioni intorno al concetto della pedagogia e delle sue atti-

---

1 Napoli, Pierro.

2 Nella *Riv. ital. di filos.* del Ferri, e a parte: *La ped. sec. Herb.*, 3ª ed., Bologna, Zanichelli, 1890; *Il fondamento* ecc., 3ª ed., Paravia, 1891, raccolti poi tutti nel vol. *Scritti herbartiani*, a cura di M. Maresca, Roma, Albrighi, Segati e C., 1913.

3 Torino, Camilla e Bertolero; 2ª ediz., Napoli, Tocco e Salvetti, 1906. In questa edizione seguita l'opuscolo: *L'adattamento nell'educazione*, già pubblicato a Bologna nel 1891.

nenze con le scienze più affini [1]: dove sono pure molte osservazioni assennatissime, ma non si affronta alla questione essenziale.

12. — Il problema del Fornelli è il problema dell'ordinamento della scuola pubblica nello Stato moderno liberale; Stato laico, che non può fare se non una scuola laica, e deve instaurarvi perciò lo spirito laico: lo spirito della libertà moderna, dell'autonomia della ragione verso tutte le credenze arbitrarie, perchè non conformi alla natura stessa della ragione. Egli polemizza contro i pedagogisti pullulati dal positivismo, che sulle tracce dello Spencer, si rifacevano dal Pestalozzi, dicendo loro: — Voi fate della educazione un problema della natura, e dimenticate che è un prodotto della civiltà. Ponete tutto il vostro studio a scrutare lo sviluppo naturale delle facoltà del bambino, e non vi date pensiero di cercare a che deve servire questa educazione, e che cosa vogliamo fare degli uomini per mezzo di essa. " Secondo le nostre idee, è la determinazione dello scopo di educare, che illumina lo studio e determina il retto uso delle facoltà educabili. Tenendo la via inversa, si fa bensì uno studio disinteressato di filosofia pedagogica, ma non un vero studio dell' arte di educare gli uomini " [2]. Egli perciò, a dispetto dei positivisti, è un ammiratore della pedagogia dei gesuiti, che, pur non rispettando troppo la natura dello spirito, seppero nettamente lo scopo a cui miravano, a questo scopo adattarono i loro metodi educativi, con sagacità e tenacia, e riuscirono sempre

1 Vedi i suoi articoli: *Gl'indirizzi della pedag. contemporanea*, *Pel concetto di pedagogia*, *Difficoltà presenti del problema pedagogico*, nella *Rivista pedagogica*, 1908-9, a. I, fasc. 1, a. II, fasc. 1 e a. III, fasc. 3.

2 *Educ. mod.* [2], p. 125.

mirabilmente nel loro intento. E tutta la dottrina del Fornelli ha una importanza non piccola nello sviluppo della nostra pedagogia come reazione ai principii astratti spenceriani, secondo i quali l'individuo avrebbe dovuto nella sua evoluzione ripercorrere tutti, a uno a uno, i gradi di sviluppo già percorsi dalla razza: i gradi cioè che egli supponeva fossero stati percorsi, confondendo, nella posizione stessa del suo problema, lo sviluppo logico dello spirito che è tutto, bello e compiuto, in ogni momento suo, con lo sviluppo cronologico, in cui ogni momento succede all'altro, e perciò ne è fuori.

Tutta la discussione intorno all'adattamento ha questo motivo profondo di vero, benchè non pienamente, non sistematicamente svolto. Questo motivo non derivava infatti da un concetto più concreto della formazione dello spirito; ma, come risulta dalle citate parole, dal prevalere del fine immediato dell'educazione sulla pura speculazione. Prevalenza che nel Fornelli non era certo l'effetto, come avrebbe potuto essere in Kant, di un più elevato punto di vista speculativo, donde lo spirito sia da considerare non qual è (ossia quale pare che sia dall'aspetto meccanicistico e fenomenico) ma quale dev'essere (ossia quale ci si rivela dall'aspetto del suo valore, come libera attività creatrice). Pel Fornelli si tratta di buon senso, il quale scorge l'impossibilità effettiva di un'educazione atta a soddisfare i fini della civiltà, se condotta secondo le norme del metodo naturale.

13.— L'intuizione generale del Fornelli è positivista. Il suo spirito laico è lo spirito scientifico. La sua scuola libera, la scuola dell'autodidattica pur raccomandata dal Siciliani: per cui solo nella certezza scientifica, come abbiamo visto, si celebra la libertà dello spirito. E il problema capitale

dell'educazione moderna del Fornelli è: come sostituire lo spirito religioso nella scuola pubblica? Come organizzare una scuola educatrice con l'insegnamento scientifico e la morale laica? — Merito suo è aver sentito il bisogno di trovare tuttavia nella scuola, tolta la religione, quel principio più profondo di organizzazione spirituale che è proprio della religione, come senso dell'Assoluto; laddove altri positivisti accettavano tranquillamente anzi lietamente, quasi salutare, il vuoto lasciato dalla religione cacciata dalla scuola. Il Fornelli si sente invece che volentieri ve la lascerebbe questa educatrice benefica, se la scienza moderna non gli paresse inconciliabile coi dommi di una qual si sia fede religiosa.

Ma il suo errore, il suo positivismo, consiste nel credere che il compenso della religione possa trovarsi nella scienza, ossia nelle scienze della natura: e che insomma lo spirito, che ritrova se stesso nell'assoluto della fede, possa egualmente appagarsi del relativo, oggetto proprio delle singole scienze naturali: dove un assoluto — una forma di spiritualità — non si trova se non per effetto di un'illusione.

Basterà un solo esempio [1]. Il Fornelli si mette sinceramente tra gli uomini collocati, egli dice, sul limitare di due epoche: tra coloro che, per procedere oltre risolutamente, han pur bisogno di acquetare la propria coscienza e trarre nuovo coraggio. Noi, egli protesta, " abbiamo avuto coraggio, che coraggio! Il nostro cuore ha sofferto dolore e spasimo, ha sanguinato dentro di noi, ma la nostra mente ha piegato meravigliosamente innanzi alle nuove esigenze della ragione ". Però egli accetta rassegnato la educazione moderna

---

1 Vedi *Educ. mod.* [2], capp. VIII e IX.

il progressivo ritirarsi dell' infinito dal campo dei fenomeni quotidiani della natura e della vita dello spirito, la naturalità di essi non potendo essere che a scapito della volgare idea dell'assistenza divina; ma tale idea, quanto perde di estensione, tanto potrebbe guadagnare d' intimità; si ritirerebbe dai fenomeni per collocarsi dietro e sovra di essi, per confondersi colle idee universali di forza e di legge, o con quella di causalità finale e di tutto quanto infine forma l' indefinito margine dell' inconoscibile nel problema umano della conoscenza.

Con un positivismo, insomma, di stile spenceriano, si può, sotto una qualunque forma escludere Dio dal dominio dello spirito positivo, o farne una cambiale non destinata a essere scontata mai.

14. - D'altra parte, lo stesso metodo naturalistico della ricerca causale sembra al Fornelli contenga un elemento preziosissimo di educazione morale, poichè crea " l'abito di comprendere e valutare la parte che spetta a noi nelle azioni, da noi in tutto od in parte compiute, come singoli individui e come membri della società ": crea insomma il senso della responsabilità. Ma non vuole perciò passare per un avversario del determinismo psicologico. E si affretta ad avvertire che egli aderisce al più assoluto determinismo; ma, da educatore che si preoccupa delle funeste conseguenze del diffondersi sempre crescente dell'irresponsabilità, si crede in diritto d'avvertire che, se il determinismo ci fa concepire la nostra azione come irresistibilmente determinata, quando torniamo con la mente sull'azione compiuta, ci obbliga altresì a riconoscere, quanto dell'azione stessa non possa attribuirsi ad altro o ad altri che noi. Il che sarebbe pure come porre un limite al determinismo; e scoprire tra le cause la kantiana causalità della libertà: ossia la libertà: un mandare, insomma, a gambe levate il determinismo, e con esso il positivismo.

Il Fornelli prevede infatti che il positivista gli conteste-

rebbe questa possibilità di attribuire all'individuo qualche parte della causalità dell' azione, notando che da questo aspetto appunto l'individuo non può concepirsi se non determinato a volere quel che vuole. E risponde due cose.

In primo luogo la volizione è, sì, determinata anche in questo caso; ma ciò non toglie che in questa volizione insieme coi fattori esterni c'entriamo pur noi per qualche cosa, in quanto questi fattori sono stati efficaci su noi. — Questo "noi", insomma, non è un vero noi, un principio assoluto, ma l'impulso del nostro temperamento, delle nostre passioni, del grado d'eccitamento nervoso o momentaneo, delle nostre abitudini acquisite, e di tutto il complesso delle condizioni, che sono organicamente e psicologicamente riferibili al nostro proprio essere. E se chi rompe deve pagare, poichè qualcheduno deve pagare, al Fornelli par chiaro che sentirsi, anche nel detto senso, autore della propria azione, non possa non produrre il senso della propria responsabilità.

In secondo luogo, una volta stabilitosi questo abito, secondo i dettami dello stesso naturalismo deterministico, si sa che esso può essere trasmesso; e allora diviene, come elemento ereditario, uno dei fattori preponderanti della stessa determinazione volontaria.

15.—È evidente che nella concezione deterministica della natura (a cui vien ridotto anche lo spirito considerato deterministicamente) il Fornelli cerca pur sempre lo spirito, la libertà, l'assoluto: e crede di trovarvelo: perchè, refrattario, col suo buon senso, alla concezione rigorosa del determinismo, pone in realtà, senz' accorgersene, un limite a quel regresso dal condizionato alla condizione, che è il canone fondamentale della ricerca causale. Lo pone parlando, come s'è visto, di carattere nostro, di passioni nostre, di eccita-

mento nostro, e così via: postulando quindi un "noi", termine e centro di tutti questi motivi determinanti: centro perciò irriducibile ad altri motivi determinanti, a cui lo schietto determinismo, — quella tale scienza, a cui egli dice di essersi dolorosamente ma coraggiosamente arreso, — dovrebbe pure ridurlo.

16. — Con più coraggio e meno scrupoli, ossia con più vigore d'ingegno, forse, ma meno buon senso, e però più errando, affrontò la pedagogia del positivismo il rappresentante più schietto di essa, in Italia, il De Dominicis.

Francesco Saverio De Dominicis è stato una delle lance spezzate del positivismo italiano. Nato nel 1846 a Buonalbergo (Benevento), nel 1880, benchè *fort jeune* era presentato dall'Espinas quasi un caposcuola, che avea de' discepoli, i quali nel 1877 avevano fondato una rivista positiva *La coltura italiana*[1]. Fu uno dei collaboratori principali della *Rivista di filosofia scientifica*; e quasi vi rappresentò lo schietto indirizzo positivo. Per il positivismo ebbe, come i maggiori campioni, persecuzioni ed onori. In un suo opuscolo del 77, criticando l'insegnamento che si soleva impartire nelle scuole pubbliche italiane, inseriva questa protesta autobiografica del suo martirio: "Quanto poi a convincimenti morali e filosofici, se il Governo non ha avuto apertamente una filosofia ufficiale, non s'è talvolta mancato di riprendere certi indirizzi lontani da uno scolasticismo fiorentinizzato o da uno sfiancato idealismo, ai quali si affibbiavano i titoli di materialismo e di ateismo. Nè bastava dichiarare che non s'insegnasse il materialismo o l'ateismo; la cosa non è stata mai così semplice..... Io medesimo sono stato diverse volte oggetto di riprensioni ministeriali pel mio

---

[1] *La philos. expérim. en Italie*, Paris, 1880, pp. 184-5.

insegnamento ateo e materialista ". E ricordava come nel 1873 il preside del Liceo di Bologna, dove egli allora insegnava filosofia, l'avesse fatto minacciare di un trasloco in una città di secondo ordine, " se non avesse smesse certe *sue* idee "[1]. D'altra parte, il sacerdote del positivismo italiano, Gaetano Trezza, a proposito d'un suo volume, proclamava[2] che " il positivismo scientifico del professore De Dominicis non si circoscrive ad una scuola, ma compendia in se stesso tutta la scienza e la rappresenta nelle sue parti certe e feconde "; e gli rivolgeva questo caldo fervorino nel suo solito metro lucreziano-cattolico: " Coraggio, dunque, egregio professore, e spezzerete gli ostacoli che vi si mettono tra i piedi; non badate ai vituperi sciocchi del dogmatismo, nutritevi col pane dei forti, perchè la via della scienza è dolorosa come la via della croce; ma di là dal Calvario è il tempio sereno degl'intelletti redenti nel vero ". Il tempio sereno credo dovesse essere la cattedra universitaria, che infatti, poco dopo, nel 1881, il De Dominicis ottenne, a Pavia. Del pane dei forti, ossia del " positivismo scientifico ", come lo voleva il Trezza, la sua parte mi pare che il De Dominicis se la fosse mangiata tutta, prima ancora di entrare nel tempio; poichè dopo il 1881 egli ha pubblicato e ripubblicato nuovi e vecchi opuscoli di pedagogia pratica, informata essenzialmente a' principii di un liberalismo politico alquanto giacobino e molto anticlericale[3]; ha fatto e rifatto manuali scolastici, a cui per molteplici cause,

---

1 *La pedagogia e il darwinismo*, 2ª ed., Napoli, Jovene, 1879, pp. 49-50 (la 1ª ed. di quest'opuscolo era uscita nella *Cronaca* del Liceo di Bari del 1876-77). Trovasi ora ristampato nel vol. *Idee per una scienza dell'educazione*, Torino-Roma, Paravia.

2 *Nuovi studi critici*, Verona-Padova, 1881, pp. 161, 165.

3 Vedi gli *Studi di pedagogia*, Milano, Trevisini, 1884, e le cit. *Idee per una scienza dell'educazione*.

che non è questo il luogo d'indagare, è arrisa lungamente, e non del tutto immeritamente, la fortuna [1], ha organizzati periodici e collezioni pedagogiche [2], ha posto mano a una larga compilazione di *Scienza comparata dell'educazione* [3]; è diventato quasi popolare come scrittore di materie pedagogiche; ma al movimento filosofico non ha più preso parte attiva e segnalabile. Dopo i primi scritti giovanili: *L'antropologia in relazione all' educazione nazionale* (1871), in cui l'autore faceva la sua prima professione di fede, propugnando la necessità " che la nuova educazione ed istruzione si spogliasse delle forme religiose e metafisiche, e s'informasse alla scienza " [4]; un *Proemio alla Teorica del sapere di G. E. Kirchmann* (1871); e un libro *Galilei e Kant, o l'esperienza e la critica nella filosofia moderna* (1874) [5]; tutta la somma del suo pensiero filosofico trovasi raccolta nell'opuscolo *La pedagogia e il Darwinismo* (1877)

---

1 Le *Linee di pedagogia elementare per le scuole normali e i maestri*, Roma, 1896, giunte (nel 1909) alla 8ª edizione, in 3 voll.; e altri manuali e antologie.

2 Dopo aver cominciato a pubblicare nel 1898-1899 una piccola *Annata pedagogica*, dirige dal 1906 una *Rivista di pedagogia*. Egli avviò nel 1900 la *Biblioteca pedagogica*, edita dalla Società editrice D. Alighieri di Roma. Vedi la sua pref. al vol. E. v. CALCAR, *Froebel e l' educaz. dell'infanzia*, Roma, 1900.

3 In quattro volumi, Torino, Streglio, 1907-13.

4 *La ped. e il darw.*², p. 93, V (1907), pp. 465-72.

5 Di questo libro basti ricordare il giudizio del FIORENTINO (*La filos. contemp.*, p. 53): " Galilei e Kant vi si trovano appaiati per la seguente ragione, perchè il primo fonda il metodo sperimentale, ed il secondo, il metodo critico. Se questo criterio reggesse, l'inventore della stampa si potrebbe, nel titolo di un altro libro, trovare allato con l' inventore del telescopio. La critica delle idee non va fatta con questi superficiali raccostamenti. Bisognava provare o che la sperienza del Galilei avesse, speculativamente, lo stesso valore della critica kantiana; o che la prima avesse, storicamente, generato la seconda. Nessuna delle due cose intanto vi è dimostrata ".

e nei due volumi *La dottrina dell'evoluzione* (1878 e 1881)[1]; cui l'autore prometteva far seguire una terza parte, che poi non venne più alla luce.

17. — L'opuscolo è un programma della nuova pedagogia positiva, risolutamente fondata sulla dottrina darwiniana. In questo, come in tutti gli altri scritti, precedenti e seguenti, il De Dominicis in verità ha sempre preferito disegnare a larghi tratti, accennare, abbozzare le sue idee, piuttosto che approfondirle, determinarle, entrare in quei particolari, che richiedono perseverante lavoro d'indagine e di elaborazione scientifica. Anche nei suoi lavori di vasta mole, gira largo, ma non scava mai al di sotto della superficie, aduna idee e materiali, ma non si ferma nè a precisar quelle, nè a valutar questi. Non si può negare al suo ingegno la larghezza dello sguardo sintetico, nè si può negare al suo stile certa energia d'espressione; ma come il suo ingegno è tarpato dall'assenza assoluta d'ogni potere analitico, così anche la sua espressione si smarrisce spesso nell'indeterminato e nel vago. Nell'opuscolo, dunque, del '77 egli si sforza di concepire dal punto di vista naturalistico, proprio dello schietto darwinismo, la pedagogia, che, come scienza della formazione dello spirito, è essenzialmente una scienza di valori, come dicono i tedeschi, e non può non rientrare, come notava l'Herbart, nell'estetica, nel largo senso in cui egli l'intendeva.

Il difetto della " vecchia pedagogia ", secondo il De Dominicis, era d'essere astratta: di fondarsi su una psicologia astratta; di concepire l'individuo astrattamente, senza svolgimento, senza influsso dell'ambiente fisico e morale. Questa pedagogia ha fatto il suo tempo. Oggi che in tutti gli

1 Torino, Loescher: vol. I, pp. XVI-150 e vol. II, pp. XVI-278.

esseri si è rivelato un identico processo, una legge di lenta e naturale evoluzione, la pedagogia viene investita anch'essa, fatalmente, dalla dottrina della trasformazione meccanica degli esseri, dalla idea in cui " si raccoglie ed addensa la luce del pensiero moderno ". Le basi, dunque, della nuova pedagogia devono essere cercate nei principii di variabilità o facoltà di adattamento; eredità o facoltà di trasmissione; lotta per la vita. Poichè questi principii han già creata una nuova psicologia, ricca di tante scoperte, le quali, se non sono dovute tutte al darwinismo, " nel darwinismo s'incastonano meglio, quasi brillanti in opera fina di valente gioielliere ": la psicologia fisiologica, che può spiegare tutte le formazioni psichiche secondo le leggi generali dell'evoluzione. Quindi l'uomo educando va concepito in relazione con l'ambiente fisico e morale, cui si viene naturalmente adattando, e in relazione al suo popolo, da cui eredita nel sistema nervoso le sue facoltà immedesimatesi alla struttura di esso sistema. " La pedagogia, per essere una scienza vera, deve accomodarsi ai luoghi, alle razze, ai popoli ".

Se non che, posto che l'uomo sia creato dall'ambiente e dalla eredità, che ci sta a fare l'educazione? Il naturalismo deve ricondurci, come nel Rousseau, alla negazione dell'educazione? Il De Dominicis sente la difficoltà: " Addiventerà forse lo studio pedagogico una specie di Panteon *sui generis*, o meglio una specie di campo ove tutto quello che germina ha diritto alla vita e alla custodia? ". Dove confusamente s'affaccia la difficoltà capitale già accennata del concetto darwinistico della pedagogia: come può essere l'educazione un fatto naturale, governato dalla legge del meccanismo, se quello che per l'educazione si fa è lo spirito, lo stesso fine? — Il De Dominicis additerà la soluzione nel principio della lotta per la vita con la conseguente selezione naturale: il pernio, l'unico pernio, sul quale,

secondo lui, s'incardina la vita dei popoli. La lotta per la vita ha determinato il progresso dell'umanità; essa determina le forme successive del carattere nazionale, psicologicamente e fisiologicamente; per essa la pedagogia concorre a un'opera di scelta naturale, " fatta consapevolmente, sulla natura psichica degl'individui e dei popoli, in ordine alle condizioni dell'ambiente fisico e morale, alle tendenze ereditarie e alla portata del loro svolgimento storico ". Sicchè " l'educazione è una forma dello stesso processo che adopera la natura per lo sviluppo degli organismi ".

Ma il De Dominicis pare si contenti di parole. Il concetto di scelta naturale, che rappresentava già nel darwinismo originario la doppia parte della causalità meccanica, propria della lotta per la vita che ne è la condizione, e di finalità spirituale, propria del progresso che essa implica, resta nel De Dominicis in questa ambiguità primitiva e gli dà l'illusione che un fatto essenzialmente spirituale possa ragguagliarsi a un semplice processo naturale. L'equivoco, che dopo la *Critica del giudizio* non avrebbe dovuto mai più aver luogo[1], nato in naturalisti ignari delle scoperte della gnoseologia moderna, poteva continuare a trionfare nel periodo del generale decadimento filosofico, quando quegli stessi che più scrivevano di Kant si lasciavano sfuggire tutto il tesoro della sua filosofia. E però il De Dominicis

---

1 Tutta la *Critica del giudizio* poggia sulla distinzione del giudizio determinante e del giudizio riflettente: l'uno creatore dell'esperienza, ossia della natura del naturalismo (o delle scienze naturali), l'altro del sistema della natura, finalisticamente concepito secondo le esigenze dello spirito: sistema proprio della filosofia. Il concetto della selezione naturale è un concetto sistematico, finalistico, estraneo per la sua stessa origine, per la stessa funzione (giudizio riflettente), da cui proviene, alla trattazione naturalistica della scienza della natura: include il concetto della libertà, ripugnante al concetto della natura fenomenica.

alle " Linee " (anzi " Prime linee ") d'una pedagogia scientifica può far seguire le " Norme fondamentali " dell'arte pedagogica, nulla curante di ricercare se, prescrivendo norme, e deducendole magari dalla psicologia dell' adattamento e dell'eredità, egli, anzichè una nuova pedagogia, non rappresentasse tuttavia, senza saperlo, quella vecchia, antecedente per lo meno all' *Origine delle specie:* la pedagogia determinata dal concetto dello spirito umano, comunque soggetto alle condizioni storiche, fuori delle quali nessuno mai ha pensato davvero che lo spirito sia realizzabile (nella cerchia della esperienza). E però molte cose accettabili e molti desiderii legittimi egli vi accenna; ma il darwinismo non ci ha che vedere, e servono piuttosto a dimostrare l' errore dell' orientamento; e manca un principio che le giustifichi.

18.— La filosofia del De Dominicis del resto è alquanto problematica e non più che un saggio di quel positivismo scientifico di cui parlava il Trezza; perchè, in realtà, la sostanza di essa, la parte positiva, si riduce a un compendio di teorie scientifiche: astronomiche, geologiche, biologiche, psicologiche e sociologiche. Tutto il resto è vano sforzo di collocarsi a un punto di vista superiore a quello proprio delle scienze, ovvero della scienza della natura.

Ecco p. e. a difesa di una teoria della psicogenesi la critica della dottrina kantiana dell' apriorità e soggettività delle forme sensibili del tempo e dello spazio. " Ma se è lo spirito che ordina od organizza le nostre sensazioni nello spazio e nel tempo, e lo spazio e il tempo son forme dello spirito, chi ci assicura che lo spazio e il tempo nelle sensazioni ordinate ed organizzate sieno forme reali ? ". Come dire: in che modo fate poi a essere realisti, se siete idealisti ? Come fate a essere d'accordo con quelli che volete com-

battere? " La via per chiudersi nel soggetto è aperta, la via per uscirne è chiusa ". Ciò che certamente può parere ed è parso ai più il difetto del kantismo; e ne è il merito: poichè averci fatto entrare e non lasciato più uscire dal soggetto, senza toglierci nulla di quello che avevamo e dobbiamo avere, è averci dimostrato bensì che lo sforzo di uscirne è vano, ma altresì che il bisogno d'uscirne è illusorio. Ma la nuova obbiezione, che sola è del De Dominicis, è quella più significativa:

Eppoi, se l'ordinamento è fatto dallo spirito con elementi suoi, quest'ordinamento è pur relativo ad elementi dati sia dalle sensazioni del nostro corpo sia da sensazioni del mondo esterno. Ma gli elementi dati dal nostro corpo o dal mondo esterno possono essere essi fuori di uno spazio e di un tempo? E se è essenziale all'oggetto che provoca la sensazione una coesistenza ed una successione, come distinguere un ordinamento spaziale e temporale fatto dallo spirito fuori dell' elemento concreto spaziale e temporale inerente all' oggetto della sensazione stessa?

Egli dunque non voleva pigliare sul serio la tesi kantiana dell' idealità dello spazio e del tempo con la conseguente negazione d'ogni " elemento concreto (altro che concreto!) spaziale e temporale inerente allo oggetto della sensazione stessa "; con la conseguente negazione della possibilità di porre oggetti (che, in quanto posti, sarebbero spazialmente e successivamente percettibili) di là dalla sensazione, anzi dall' intuizione empirica, che è sensazione investita dalle intuizioni pure. Sicchè il De Dominicis, fermo al punto di vista empirico volgare nella stessa interpretazione della dottrina kantiana, non riesce a vedere che, data la posizione kantiana, la natura non è se non il fenomeno, e che essa quindi non si può staccare dalla sua fenomenalità. Il che non significa non accettare Kant, ma non intendere nè anche il significato delle sue parole.

19.— Di qui la ferocia, per dir così, del suo dommatismo, che dove riepiloga le molte sue asserzioni oracoleggia in questa forma:

Il Cosmos dunque si organizza da sè: è questa la soluzione della scienza. La Cosmogenesi è un'automorfogenesi: un'automorfogenesi impersonale; un'automorfogenesi nè materiale nè spirituale, perchè materia e spirito son fenomeni, son forme della forza totale; un' automorfogenesi senza iniziamento dinamico assoluto, perchè nell'essere non v'è elemento assolutamente primo, o assolutamente ultimo. Se altri fenomeni si scoprissero, e si scopriranno; se altre coscienze più sviluppate della nostra sussistessero, e sussisteranno di certo, — perchè la vita e l'intelligenza son naturali su la terra, e la terra non ha verun privilegio sia dal punto di vista astronomico, sia da quello della sua formazione; — queste altre coscienze potranno pensare il Cosmos in un modo più vasto, ma in fondo lo dovranno pensare nel modo come noi lo pensiamo. Perchè ciò, in cui si esprime il pensiero del Cosmos, non è del pensiero in quanto pensiero, ma è dell'essere: sono le sue forme essenziali, che son ritratte dal pensiero scientifico (II, 259).

Bellissima cosa l'automorfogenesi; e bellissima anche la negazione di un primo primo e di un ultimo ultimo (nella serie empirica). Ma chi ha rivelato al De Dominicis che in fondo il pensiero, che non sia il pensiero dell'esperienza, il pensiero che conosciamo, in fondo non è diverso da quello che noi pensiamo? e che il pensiero è lo stesso essere? Certo un dio o una dea (la Scienza!) gliel' ha messo nell'animo, ispirandogli una fede incrollabile. Nel positivismo, egli tien per fermo, si fondono in uno l'assolutismo e il relativismo scientifico: quell'assolutismo, " che fa del pensiero l'equazione perfetta dell'essere e trova nel pensiero tutto l'essere": assolutismo falso, perchè " confutato dalla psicologia e dalla storia del sapere"; e quel relativismo, che scompagna addirittura il pensiero dell'essere e fa della conoscenza una fenomenalità vuota"; relativismo falso anche esso, perchè " combattuto dalla coscienza comune e dall'analisi scientifica". Infatti " il reale incluso nella coscien-

za scientifica è il vero reale, sebbene una tale realtà noi non la si veda tutta, non sia tutta la realtà "[1]. Indirizzo medio degno del Siciliani, che conciliava non sapendo che si dicessero quelli che aspettavano di essere conciliati. Pel De Dominicis l'assolutismo (oggettivismo) consisterebbe non già nell' equazione di diritto tra pensiero ed essere, ma nell'equazione di fatto; quantunque ei si sarebbe trovato in un bell'imbarazzo se fosse stato invitato a dire chi poi sia stato assolutista a questo modo; poichè tutti gli oggettivisti da Platone in poi han sempre distinto, per adoperare il linguaggio giobertiano, l' intuito e la riflessione, che non si pareggiano mai; per modo che il pensiero, contenendo l'essere, non s'adegua a tutto l'essere. E insomma non han fatto mai questione di quantità, ma di qualità di cognizione! Così, quello che del relativismo (soggettivismo) il De Dominicis salva nel suo evoluzionismo, che ha che vedere col relativismo dei relativisti? I quali non negano già soltanto che l'essere si rispecchi totalmente nel pensiero, ma che vi si rispecchi anche parzialmente; e prendon di mira appunto il concetto del rispecchiarsi dell'uno nell'altro: e non accetterebbero quindi mai la società del De Dominicis; che, se a un indirizzo filosofico potesse aggregarsi, il suo sarebbe quello degli assolutisti. Sarebbe, se realmente egli si fosse proposto il problema critico, la cui soluzione dà luogo a quegli indirizzi opposti.

Ma, per imbattersi nel problema critico il De Dominicis avrebbe dovuto percorrere una via ben diversa da quella, per cui egli, sulle orme dell'oggettivismo comtiano, procede. Quando si comincia a credere davvero che " le facoltà razionali è la biologia zoologica e antropologica soltanto che può lumeggiarle in quanto ne mostra la pro-

---

1 *Dottr. dell'evoluz.*, II, 260.

venienza e lo sviluppo "; che " lo studio storico, come ambiente della vita individuale e collettiva, che, unendosi agli altri due [biologia zoologica e antropologica], ci mette in grado di ben comprendere la natura de' loro prodotti, siano questi la grammatica e la logica, una forma religiosa o un sistema politico " (I, 104); quando si nega che " l'analisi psicologica giustifichi l'autocrazia della ragione " e della stessa struttura essenziale della ragione si fa una espressione del processo oggettivo (nel senso naturalistico di questa parola); allora fatalmente si deve giungere dove giunge il De Dominicis: a contentarsi di ragionamentini come il seguente indirizzato a rovesciare la tesi kantiana della soggettività della forma della conoscenza: " Pietro, Caio, Sempronio muoiono: ebbene io non ho da queste esperienze il fatto universale della morte dell'uomo. Ma se non considero più le esperienze particolari della morte di A e di B, ma l'esperienza degli uomini che muoiono, l'esperienza [in cui, come ognun vede, è stato messo già l'universale] non mi dà più il particolare o il generale, ma l'universale, il vero universale " (I, 107). E come quest'altro, fatto per provare che " l'esperienza ci dà la modalità [1] delle cose ed essa ci può dare anche la necessità loro ".

All'uomo volgare è una modalità l'organismo umano, è una modalità, io dico, che ci siano nell'organismo quelle date diramazioni di arterie e di vene, che il cuore abbia quattro cavità.... Pel fisiologo invece tutte le parti dell'organismo [concepite secondo la categoria della necessità] son strumenti necessari per le sue funzioni.... Frattanto e l'uomo volgare e il fisiologo quello che sanno lo sanno per esperienza; ma nell'uno l'esperienza suggerisce soltanto la modalità, nell'altro la modalità e la necessità. La necessità non è che un'esperienza approfondita, un'esperienza dimostrata.

---

[1] Il De D. sebbene qui polemizzi con Kant non intende per modalità ciò che intende Kant; ma una categoria della modalità (l'accidentalità).

E con questo giuoco di bussolotti (innocente, s' intende, perchè inconsapevole), che consiste nell' introdurre nella esperienza quello che se ne vuol cavare, è gabbato quel povero allocco di Koenigsberg. Il quale, d'altronde, avrebbe potuto osservare, col permesso del positivista, che quanto a quell'esperienza lì, s'è d'accordo: essa non è sola materia, ma anche forma; se non che essa è non l' esperienza, a cui egli nega la forma, la prima esperienza, ma quella che sul fondamento della prima — secondo il suo modesto avviso — sarebbe edificata dall'attività spontanea del soggetto.

20. — Allora si deve giungere al crudo materialismo ingenuo che il De Dominicis finisce col contrapporre alla sintesi kantiana:

Se noi vogliamo farci un concetto dell'esperienza, non possiamo ridurla al senso preso in astratto; non possiamo ridurla alla sola azione degli oggetti esterni sovra di noi: dobbiamo dire che nel concetto di esperienza s'assommino tanto le azioni degli oggetti esterni sul nostro organismo sensitivo, quanto le affezioni dell'organismo sensitivo e quindi consciente nel combinare, classificare e trasformare tali modificazioni. Sicchè questa attività associazionista, classificatoria e trasformista è la stessa attività dell' organismo (I, 110).

Beninteso che il De Dominicis rifiuterà di dirsi materialista, perchè egli sa che il materialismo è una metafisica da quanto lo spiritualismo; e il positivista deve farsi un punto d'onore di dare addietro appena vede una metafisica. Ma non perciò vien meno la conseguenza necessaria di quest' assoluta negazione dell' autonomia dello spirito, dell'autocrazia della ragione, com' egli dice; e la conseguenza è, che la realtà è quella governata dal meccanismo; che è appunto un aborto anch' esso di quell' utero cerebrale, destinato, al dire dello stesso De Dominicis, a concepire quell'eterno nascituro, che è la metafisica.

21.— Infine, a maggiore schiarimento della beata illusione in cui questo positivismo veniva a cullarsi, d'averla finita una volta per sempre con lo spirito, giova rilevare uno spunto polemico contro l'Ardigò. Il positivismo del De Dominicis arriva a scoprire l' unità fondamentale del tutto, che è la forza. Questa unità fondamentale, invece, secondo alcuni positivisti, con a capo il Lewes, sarebbe una pretesa sostanza psicofisica. Metafisicheria, panteismo materialistico-idealistico frammentario; frammentario, perchè privo di quello svolgimento logico, che è proprio di una schietta metafisica: parto d'immaginazione, che pone un sostrato ai fenomeni, unico e vero reale. " D'altra parte, questa sostanza psicofisica, invece di riuscire all'evoluzione, riuscirebbe all'immanenza; invece di riuscire alla formazione naturale, riuscirebbe allo sviluppo. Perchè con un tale concetto, non avremmo che rivelazioni, estrinsecazioni, manifestazioni e niente altro ". L' evoluzione, insomma, dev' essere formazione continua di forme nuove; non manifestazione progressiva di ciò che originariamente è già. " Se la forza meccanica si trasforma in chimismo, in fisiologismo, in psichismo, non è che lo psichismo, il fisiologismo e il chimismo si contengano nella forza meccanica; ma sono condizioni nuove, che ingenerano nuove forme nella forza. La ragione di un uomo non è contenuta nell' azione riflessa; ma l' azione riflessa, congiunta ad un numero indefinito di condizioni, va a formare la ragione " [1]. Come dire

buio + buio = luce.

Sempre lo stesso ritornello. Nella forza meccanica non c'è quello che deve nascere; ma aggiungete alla forza.... che cosa? Una, più condizioni.... — " Il concetto centrale

---

1 O. c., II, 262-3.

di tutte le forme di evoluzione, è il concetto di condizione ". — Ma.... c'è dunque la Forza e c'è la Condizione? — No: " il concetto di condizione si risolve in concetto di modificazione, che, esso stesso, si risolve nel concetto d'energia "[1]. Dunque, c'è l'Energia e c'è l'Energia? L'energia che si conserva e l'energia che trasforma l'energia che si conserva? Un'energia che agisce su se stessa? Ma questa energia così, veramente, si chiamerebbe, parlando col dovuto rispetto, Spirito. — No, con tutto il pericolo che una tale Energia corra la stessa sorte minacciata dal De Dominicis alla sostanza (non sostanza) psicofisica ardigoiana[2], il De Dominicis si contenta della formola: " l'energia che si conserva e si trasforma ": badando, si sa, a soggiunger tosto, che " una legge dell'evoluzione come legge ultima è impossibile ora e sempre... Nessuna dottrina costruttiva è possibile colla filosofia positiva ". Non è possibile, com'è ovvio, per la natura dello stesso pensiero, quale è stata rivelata dal positivismo: sempre relativo, sempre limitato, sempre suscettibile d'ulteriore integrazione, mercè il progresso della ricerca scientifica e dell'esperienza sociale.

22. — Ma la pretesa, la tendenza fondamentale, ancorchè non sempre mantenuta con coerenza, è quella che ha fatto dire: che qualsiasi pensiero, in altri mondi diversi dal nostro e con altre esperienze, non può pensare il cosmo altrimenti dal nostro pensiero. La fede naturale, ciecamente signoreg-

---

1 *O. c.*, II, 269.

2 " Laonde io non dubito punto, che la discussione fra i filosofi dell'Evoluzione farà collocare la sostanza psico-fisica in quell'istesso museo, ove i Positivisti han mandato tante altre concezioni anche esse semplici e chiare, a parole " (II, 263).

giatrice di queste menti, è lo schema logico della realtà empirica: che la condizione debba contenere la ragione e il principio del condizionato; come nella ricerca empirica, che è particolare, così nella filosofica, che è universale: sfuggendo affatto l'impossibilità di trasportare nel tutto, che è uno, quel che può valere nelle parti, che ne hanno altre fuori di sè. Che è la fede del materialista.

Così i valori dello spirito, ai quali mira la pedagogia, nella *Dottrina dell'evoluzione* vengono infranti. La religione? Non domandate quale ne sia la natura: essa è qualcosa di vago, d'inafferrabile, in cui il positivista non vede nessuna concretezza spirituale; onde a chi ne fa, antidarwinianamente, una prerogativa dell'uomo, dirà: " La religiosità, posto pure che tutti i popoli avessero una religione, opinione contraddetta dalle autorità più competenti, non si sostanzia in nulla di preciso e di determinato. Vi ha religioni senza Dio e senza immortalità dell' anima; vi ha religioni dove l'adorazione è tributata non al principio del bene, ma a quello del male "[1]. — La moralità? Se per moralità intendete una legge indipendente dalla sanzione e creatrice di tutte le sanzioni, questa moralità pel positivista è chimera: " L'ordine morale è nella Dottrina dell' Evoluzione un ordine naturale anche esso, che la sanzione naturale sorregge e spiega "[2]. — L'arte? Se per arte intendete l' eterna bellezza delle creazioni della libera fantasia, il positivista vi dice che " c'è la letteratura viva e la morta, quella che vive d' idee positive e quella galvanizzata da simboli e da ispirazioni decrepite "[3]. Dante trasvolante pei cieli tirato in su dall'eterno femminino è morto; la " Con-

[1] II, 202-3.
[2] II, 276.
[3] *La pedagogia e il darwinismo*, p. 92.

chiglia fossile " è viva. È viva cioè non la poesia, ma le idee positive. Non l'arte può vivere, ma la scienza. A questa Scienza, sì, il positivista si prostra; e lei vuole sovrana nel mondo spirituale, dove prima dominarono i simboli religiosi e poi i sistemi metafisici. " L'esigenza pedagogica dei nostri tempi nei popoli civili è rappresentata dalle scienze sperimentali e dalla coltura positiva " [1].

E sia, ma la Scienza, che non è una parola, ma una realtà, è la scienza che prima di tutto intende e però scientificamente crea se stessa. E per far ciò la scienza avrebbe bisogno di cominciare dal porre quell'autocrazia della ragione, che la Dottrina dell'evoluzione ha rinviata ai musei. Povera scienza investita d'un dominio, di cui le si son distrutti i titoli! Alla prima contestazione, le converrà sfrattare; e così tutto il cielo dei valori, dei fini, a cui l'universo aspira, e l'educazione da ultimo avvia, rimarrà deserto.

---

1 Op. cit., 91-2.

CAPITOLO VIII.

INTERMEZZO

1. — Ma prima di procedere oltre conviene qui aprire una parentesi e ricordare l'unico filosofo che ebbe in questo periodo la cultura siciliana; un filosofo rimasto sempre, quasi albero piantato nel suolo in cui ha le sue radici, chiuso col pensiero nello stesso àmbito della cultura isolana non ancora fusa nella vita nazionale dello spirito italiano. Tutta la vita Simone Corleo (n. a Salemi il 2 settembre 1823, morto il 1° marzo 1891 professore di Filosofia morale nell'Università di Palermo) attese un adeguato riconoscimento dell'originalità e del valore del suo pensiero: ripetendo sempre (e non aveva torto) che nessuno aveva inteso, nel loro complesso, le sue dottrine; nessuno, forse, letto per intero un suo libro. Ricostruendo nel 1879 in una forma più agevole e piana il sistema della sua filosofia da vent'anni già esposto in due grossi e fitti volumi di più che mille e duecento pagine complessive, annunziava intanto il proposito "di richiamarvi meglio l'attenzione de' più valorosi intelletti con preparare a suo tempo, sull'asse *suo*, alcuno di quei mezzi che sogliono incoraggiare agli studii più difficili e meno retribuiti" [1]. Proposito, che infatti man-

---

[1] Pref. al vol. *Il sistema della filos. universale, ovvero la filos. della identità*, Roma, 1879, p. 6.

tenne nel suo testamento, istituendo un assai cospicuo premio per gli studi intorno alla sua filosofia, a fine di promuovere artificialmente quell'interesse, che non era mai sorto spontaneo [1]. Non era sorto, non per quella generale cagione, onde il Corleo procurava da se stesso di consolarsi: che cioè " nelle scienze filosofiche, ciò che comunemente o almen da molti si loda, corrisponde al volgare modo di pensare, o per lo meno al pensare dei proseliti di una scuola venuta in moda ": cagione vera, solo per metà, giacchè essa moda è creata appunto, non da ciò che comunemente è lodato, ma dal vigore possente d'ogni nuova concezione originale. Non era sorto, perchè la filosofia del Corleo s'era formata in un ambiente di pensiero estraneo alle grandi correnti contemporanee; in quell'ambiente chiuso, quale rimase sempre la cultura siciliana fino al 1848 (quando in Sicilia sorse per la prima volta l'idea della unità italiana): chiuso anche al soffio turbinoso e ricreatore della grande Rivoluzione; chiuso quindi e in ritardo verso il rinnovamento spirituale della penisola nella prima metà dell'Ottocento.

Ambiente, che si può facilmente riconoscere e quasi sentire in quel che d'esotico, che a chi non abbia familiarità con gli studi filosofici siciliani d'innanzi al 1860 desta un così vivo senso di strano, e stavo per dire di repellente, nelle opere di Simone Corleo, specialmente nelle prime. Esotica la lingua, con tutta la forma letteraria, diversa da quella dei contemporanei scrittori italiani del Continente, non pure nei costrutti non sempre conformi alle norme più generalmente seguite, ma nella stessa materia della lingua e nella frase, tra barbara e preziosa, e nell'atteggiamento

---

1 Malgrado l'insistenza, con cui tentò sempre attirare sui propri libri l'attenzione dei più illustri scrittori del tempo, e provocarli a pubblica discussione. Vedi le lettere da me raccolte nella *Critica*, VIII (1910), 350-4.

stilistico d'un classicismo di scuola, in cui l'abbondanza ciceroniana e cinquecentesca s'alterna e mescola alla magrezza stringata di Tacito e dell'Alfieri [1]. Esotico tutto l'atteggiamento storico; per cui la storia si trasfigura in funzione della cultura speciale palermitana, secondo interessi intellettuali e tradizioni paesane. Esotica la posizione dei problemi, derivanti da una storia siciliana della filosofia; e la stessa situazione mentale rispetto alla realtà, verso la quale il pensiero contemporaneo è orientato: situazione, ancora all'albeggiare del '60, da abati del sec. XVIII, per cui la filosofia era la fisica e la matematica più i dommi cristiani, e la storia, l'uomo, non era. Se la Sicilia fosse rimasta la Sicilia, Simone Corleo, quando nel 1860 e 63 diè in luce la sua *Filosofia universale,* che doveva cacciar di nido il *Sistema di scienza universale*, pubblicato nel 1850 dal monrealese p. Benedetto d'Acquisto (1790-1867; predecessore del Corleo nella cattedra dell'università palermitana), che alle tradizioni d'una scuola locale aveva congiunto alcune novità giobertiane [2], egli avrebbe certo raccolto tutto il plauso de' suoi connazionali; com'ebbe sempre a Palermo una cerchia di scolari devoti e di entusiasti ammiratori, che non lasciano tuttavia spegnere l'eco della sua voce. Ma già allora la Sicilia cominciava a diventare l'Italia; l'Italia tutta impregnata dello spirito nuovo del ro-

---

[1] Chi voglia rendersi conto dell'educazione letteraria del Corleo, deve leggere il suo volume di *Tragedie seguite da discorsi politici e letterarii*, 2ª ed., Palermo, 1869: contenente quattro tragedie (*Vespro siciliano, Eufemio, Silano, Tiberio Gracco*) e due discorsi: *Sui Gracchi, sul Comunismo e sul limite massimo della proprietà;* e *Sulla tragedia italiana.*

[2] Sul D'Acquisto, dal 1844 al '58 professore nella Università di Palermo, poi arcivescovo di Monreale, v. V. DI GIOVANNI, *B. D'A. e la filos. della creaz. in Sicilia*, Firenze, 1867, e *St. d. filos. in Sicilia,* Palermo, 1873, II, 213-289.

manticismo, integratore e correttore dello spirito della Rivoluzione; l'Italia, che, ripigliando il suo posto tra le nazioni d'Europa, studiavo il passo per mettersi in pari con i progressi universali della cultura. E in questa Italia, che fin d'allora assunse nel circolo della sua vita nuova la Sicilia, il Corleo, che nel 1860 si presentava con un'opera già da diciotto anni meditata e promessa [1], parlò come *vox clamantis in deserto*. Nessuno l'ascoltò, nessuno gli rispose [2]. Fu, come si dice, uno spostato.

2. — Se ora il Corleo levasse il capo dal sepolcro e vedesse queste pagine, non dubiterebbe forse un istante dell'opportunità di essere studiato quasi a parte e in un intermezzo alla storia della filosofia contemporanea: ma non meno certamente si riterrebbe spostato in un intermezzo alla

1 *Filos. univ.*, vol. I, Intr.

2 Nessuno, s'intende, che mostrasse di consentire. Della *Filosofia universale* si accuparono LUIGI FERRI, *Riv. ital. ed Effem. della P. I.*, Torino, 2 dicembre 1861, n. 63, A. CONTI, ivi, 15 settembre 1862, n. 104; B. POLI, ivi, 7 aprile 1862, n. 81; G. ALLIEVO, ivi, 13 febbraio 1865, n. 229 (scritto rist. nei *Saggi filosofici*, Milano, 1866, pp. 324-334); F. BONATELLI, nella *Riv.* cit., 24 aprile 1864, n. 187 (rilevando le analogie tra il C. e l'Herbart: gli rispose il C. nel numero del 10 luglio 1864; e replicò il B. in quello del 7 agosto) e nell'art. *Die Philos in Italien seit 1815* nella *Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. N. F.*, Bd. LIV (1869), pp. 134-58; A. FRANCHI, *Teorica del giudizio*, 1870, lett. XI; F. FIORENTINO, *La filos. contemp.*, p. 60. La rivista *La filosofia*, rassegna siciliana che il Corleo fondò nel 1890, ma di cui egli non riuscì a pubblicare più di due fascicoli, nel secondo anno diretto da R. BENZONI, contiene vari scritti commemorativi intorno al Corleo con cenni necrologici e biografici. Il BENZONI vi studia il *Carattere della filos. di S. C.*; il medico A. MARCACCI, *Le opere medico-fisiche di S. C. ed il suo sist. di filos. univ.*; E. ORESTANO, *L'identità in Bain e in Corleo*. Un cenno bio-bibliografico del C. scrisse F. ORESTANO nella Miscellanea di scritti in onore di M. Heinze, Berlin, Mittler u. Sohn, 1906, pp. 201-206.

rassegna dei positivisti. Poichè positivista egli non credè mai di essere, quando venne in auge in Italia il positivismo, e gli parve di dover fare i conti con esso [1]. Il positivismo — quello almeno dei positivisti, poichè un positivismo a modo proprio non c'è chi non lo voglia — egli lo combattè in tutte le sue affermazioni più caratteristiche. E nessuno, che io sappia, ha creduto finora di poterlo raccostare a' positivisti. Contro i positivisti egli professò di essere metafisico; e affermò l'eterogeneità e l'autonomia dello spirito, e la finitezza del mondo, e Dio, e la creazione: tutta la sostanza della metafisica cristiana, che i positivisti rimandavano ai musei preistorici; e contro i positivisti difese sempre i diritti della filosofia come scienza diversa dalle scienze particolari, e legislatrice per tutte.

Ma, si sa, la filosofia d'un filosofo non è quella per lo appunto, che vuol costruire esso il filosofo, bensì piuttosto quella che deriva dal suo pensiero fondamentale. Non basta che il filosofo voglia essere meccanista e finalista insieme, o materialista e spiritualista; lo storico della filosofia deve distinguere tra i due principii repugnanti quello che è veramente originario e predominante. Che se, oltre il principio da cui egli prende le mosse, sente pure il bisogno e la forza d'un principio opposto, questa duplicità d'interesse, questo antagonismo interiore è allo storico dimostrazione prammatica dell'insufficienza logica e storica del principio fondamentale. Che è il caso del Corleo: positivista in tempo di positivisti ma con tutto un bagaglio addosso di vecchia metafisica, che gli impediva d'entrare nel gran carrozzone, su cui quei signori montavano e viaggiavano beati: ma il suo bagaglio, se accenna a certa ingenuità da spostato, se non gli procurò

---

1 Vedi specialmente il suo scritto *Le differenze tra la filos. dell'identità e l'odierno positivismo*, nella *Riv. di filos. scient.* del febbraio 1887.

fortuna tra i positivisti, se non gliela fece nè anche cercare in quel campo, se gli diè una particolare fisonomia storica, non significa a chi guardi alla logica interna del suo pensiero se non il difetto e quasi il fallimento del suo stesso positivismo. Sicchè l' intermezzo siculo assume l'importanza d'una critica *ab intrinseco* del positivismo italiano, dovuta a un filosofo che per altre vie, per altri porti giungeva a cotesta filosofia largamente diffusa nel tempo suo.

3.— In primo luogo è da notare che Simone Corleo, di fatto, prese le mosse dallo studio di problemi particolari di fisica e di fisiologia. Le sue *Ricerche su la vera natura dei creduti fluidi imponderabili* erano bensì pubblicate dall'autore ventinovenne come " lavoro destinato a spianar la strada ad altro lavoro assai più esteso e più rilevante, la *Filosofia universale*... tempo avanti promessa, ma per fatali ostacoli non condotta ancora a compimento "[1]; ma, anzi che presupporre realmente tale filosofia universale, sono evidentemente la stessa prima forma di questa filosofia, quale sorse nella mente del Corleo nel tentativo di approfondire i concetti empirici di calore, luce ed elettro-magnetismo, combattendo la mitologia de' vecchi fluidi imponderabili: onde si rompeva con una serie di casi eccezionali la legge newtoniana della gravitazione universale, ammettendo corpi

---

1 *Ricerche*, Palermo, Lo Bianco, 1852; Introd., p. 3. Prima di queste *Ricerche*, nel 1844 il C. pubblicò certe *Meditazioni filosofiche*, che non mi è riuscito di trovare in nessuna biblioteca, e che non sono mai ricordate, che io abbia visto, dall'autore nelle sue opere posteriori: dove non manca mai di citare i lavori precedenti, in cui avesse enunciate già le stesse idee. Il DI GIOVANNI nella Bibliografia aggiunta alla sua *Storia* (II, 580) le cita come vol. I di una collezione di *Opere* del Corleo, rimasto incompleto recante il sottotitolo "*Filosofia*"; e avverte: " Sono pensieri diversi, cui egli dà titolo di Meditazioni sopra filosofici argomenti ".

assolutamente o relativamente non gravi. Il Corleo si sforza di chiarire come tutti i fenomeni, che si ritenevano effetto di questi presunti fluidi, non importassero realmente nulla di estraneo alla meccanica dei corpi ponderabili cui ineriscono, e si risolvono tutti in stati di questi corpi: sicchè il calorico non sarebbe un agente che dilata i corpi, ma la stessa dilatazione dei corpi, immanente in tutti i corpi, proveniente dalla continua variazione dello stato di aggregazione delle loro molecole, a causa dello squilibrio e del moto incessante dei vari corpi dell'universo contigui tutti. La luce, anch'essa, uno stato degli stessi corpi ponderabili; ossia il particolare stato vibratorio delle stesse molecole di cotesti corpi. E uno stato particolare delle molecole dei corpi ponderabili anche l'elettricità, derivante dal loro disequilibrio molecolare. Non occorre qui entrare nella serie delle osservazioni con cui egli confuta la pretesa azione degli imponderabili, e spiega i fenomeni termici, luminosi ed elettrici con la meccanica dei ponderabili. Giova piuttosto accennare in breve i fondamenti di questa meccanica, che è l' intuizione generale del Corleo rispetto tutti i menzionati fenomeni fisici.

4.— La materia, egli dice, consta di elementi indivisibili, perchè altrimenti non vi sarebbero corpi più grandi e corpi meno grandi, tutti essendo divisibili all'infinito, ossia tutti egualmente divisibili, poichè un infinito a sua volta non potrebbe essere maggiore o minore di un altro. Questi elementi non sono atomi inerti, veicolo di movimento, ma atti (monodinamie): " forze esse stesse attuate " che, " riunendosi, produrrebbero un'azione totale, equivalente alla somma totale dei loro numeri e della loro disposizione ". Monadi, insomma, come quelle di Leibniz, centri di attività: ma forze altresì, che, a differenza delle monadi leibniziane,

son tutte attuate: ossia ciascuna è attuata sì da non essere, nè per forza propria, nè per forza altrui, suscettibile di ulteriore attuazione: scevra d'ogni possibilità di svolgimento: " ognora la stessa determinata invariabile azione ". La monade leibniziana è un continuo cangiamento, è l'azione d'un principio interno che passa per appetizione da una percezione all' altra. La monodinamia del Corleo è identità assoluta con se stessa, negazione d'ogni cangiamento. Che cosa sia l'atto senza cangiamento della monodinamia ora non indagheremo. Anche il pensiero, che muove essendo immobile, è per Aristotele un atto. Ma il carattere differenziale che distingue più profondamente la monodinamia dalla monade leibniziana e da quel reale herbartiano, a cui il principio del filosofo siciliano è stato più volte raccostato, e che giova a significarne più precisamente il valore, è la sua relatività, laddove ogni cangiamento della monade è per Leibniz interno alla monade stessa, che non ha finestre, e ogni attività del reale si esaurisce per Herbart nell'autoconservazione del reale, che è anch'esso un tutto chiuso ed essenzialmente irrelativo. " L'idea di azione ", dice invece il Corleo (e azione è per lui la stessa entità elementare), " accenna da se stessa la necessità di una relazione ad altri, la necessità di un contatto "; essa " non può avere per limite il pretto nulla " e va quindi concepita " come dentro una sfera di contatti di altre azioni sostanziali, che l'abbracciano e la serrano da ogni dove ". L'azione della monade pel Corleo non è a sè, ma ad altro: e la monade non è, come avrebbe detto Herbart, una posizione assoluta, non è se stessa, ma è se stessa ed altro, e il suo essere trascende la sua sfera particolare per adeguarsi a tutta la sfera di contatti, al sistema insomma di cui fa parte. Non occorre avvertire che questa monade non è l'atomo, il quale presuppone lo spazio vuoto, che il Corleo rifiuta; ma non occorre neppure avvertire che

una monade la quale non sia per sè, ma è parte di un sistema, non è più monade, non è più nulla di sostanziale.

5.— Si può tuttavia osservare: benchè il Corleo ci parli anche in questa introduzione alle *Ricerche sugl'imponderabili* di concetti metafisici, è giusto interpetrare le idee che vi propone alla stregua della speculazione pura? A lui importa qui costruire un sistema fisico, in cui la stessa aggregazione delle parti materiali, secondo una ipotesi unica, renda ragione di tutti i fenomeni fisici, senza bisogno di postular nulla che trascenda lo stesso sistema fisico. Questo bisogno soggettivo di non uscire dal campo empirico si manifesta fin dal principio nella ragione addotta contro la divisibilità infinita della materia (e quindi per la posizione del numero finito degl'indivisibili). Le contrarie supposizioni dei geometri, egli dice, sono ineffettuabili in quanto urtano nella impossibilità di spiegare la differente grandezza dei corpi: che sono differenti, è chiaro, perchè sono empiricamente differenti. È l'esperienza qui che costruisce i suoi presupposti, come accade sempre nella costruzione propriamente scientifica; non è un principio a priori che costruisca deduttivamente l'esperienza. Inoltre, la posizione del numero finito degli elementi costitutivi del corpo empirico non si giustifica se non in quanto gli elementi siano della stessa natura del tutto: unità, cioè, della stessa specie di quelle che compongono il tutto. Ma questa identità non è concepibile se non a patto che le unità siano nello stesso piano del tutto; e se questo è oggetto di esperienza, quelle devono essere almeno oggetto dell'esperienza che Kant dice possibile. Se il corpo è esteso, le unità saranno estese, materiali. Dal punto di vista metafisico, Leibniz aveva chiarito che unità estese, materiali non sono unità, ma molteplicità, aggregati esse stesse di altre unità. Ma le entità

supposte, così come le suppone, servivano al Corleo per condurre una polemica analoga a quella già fatta dal Leibniz nell'*Hypothesis physica nova* dal punto di vista del meccanismo, contro il concetto fisico dei fluidi imponderabili, dell'azione a distanza e di ogni eccezione al sistema del più matematico atomismo.

6. — Obbedendo allo stesso bisogno spirituale, il Corleo scrisse quattro anni più tardi un altro libro di sistemazione empirico-naturalista: *Ricerche su la natura della innervazione con applicazioni fisiologiche, patologiche e terapeutiche* [1]; dove egli (che era medico) combatte l'altra entità scolastica del fluido nervoso, per ridurre l'attività nervosa, anch'essa, a uno stato dell' organismo, e propriamente allo stato di mutuo disequilibrio delle molecole, che compongono l'organismo animale, raccolto in ispecialità sulla massa encefalica e sui nervi. È anche qui il desiderio di spiegare col puro meccanismo della materia le funzioni fisiologiche del sistema nervoso, che impone, com'è naturale, all'autore il concetto di una realtà materiale composta di un numero determinato di parti indivisibili, ciascuna delle quali non può essere se non se stessa, e la cui varia aggregazione deve render ragione dei fenomeni dell'esperienza. Che è il concetto del più rigoroso meccanismo, il quale risolve tutte le qualità nei rapporti meramente quantitativi.

7.— Fin da quando il suo pensiero si travagliava sui problemi particolari, e si sforzava di risolverli con la guida di cotesto concetto meccanistico del reale, egli intanto doveva, dalla posizione assunta di una concezione unitaria del mondo empirico, essere indotto naturalmente ad attribuire un valore

---

1 Palermo, Lo Bianco, 1857, pp. 571-XXI.

metafisico allo schema in cui si veniva adagiando il suo pensiero. E già annunziava la *Filosofia universale*, pubblicata pochi anni dopo, come la dottrina immanente a quelle sue speciali ricerche. Questo scambio dello schema utile alla costruzione scientifica della natura con una logica dell'essere, ossia con una metafisica, o filosofia che si voglia dire, nei naturalisti è non solo frequente, ma necessario. Perchè dal punto di vista naturalistico tutta la realtà è la natura stessa naturalisticamente considerata; e la scienza della realtà, di ogni realtà, quale è per lo spirito, non può essere che una, e assoluta per lo spirito per cui la realtà stessa è. La concezione meccanica, fisica e fisiologica, del Corleo nei *Fluidi imponderabili* e nell'*Innervazione* fu per lui la sola, la vera metafisica del reale; e si accinse a presentarla come tale, di contro a tutte le filosofie antiche e moderne, nella sua *Filosofia universale;* dove in realtà egli procura di stringere nel suo pensiero non soltanto la realtà del fisico e del fisiologo, ma tutta la realtà, compresa quella additatagli da tante altre filosofie, e dal contenuto della sua fede cristiana.

8. — Vediamo dunque i tratti caratteristici di questa filosofia del Corleo, esposta diffusamente nei due volumi già ricordati del 1860-63, nel riassunto fattone nel 1879 col titolo *Il sistema della filosofia universale ovvero la filosofia della identità*, svolta parzialmente in un corso di *Lezioni di filosofia morale* (1890-91), e schiarita in molti scritti minori [1].

---

[1] Da aggiungersi ai citati: *I doveri temporanei hanno origine, forza obbligatoria e durata dai doveri assoluti, ovvero della necessità del progresso in filosofia morale*, Palermo, 1863; *Il principio d'identità, il giudizio necessario ed il giudizio empirico*; *Il principio stesso d'identità, la sostanza e gli assoluti ontologici:* memoria presentata al XII Congresso degli scienziati italiani in Palermo, 1875, negli *Atti*, Roma, 1879; *Le abitudini intel-*

Egli muove da un' analisi del pensiero come del primo fatto, o, comunque, uno dei fatti, che la scienza si trova innanzi quando imprende le sue indagini, indipendentemente da ogni valutazione gnoseologica: ed è la prima parte del suo sistema, detta noologia; la quale non presume spiegare, ma intende osservare i caratteri distintivi dei fatti del pensiero, così come essi si presentano.

E il primo fatto osservato, o che il Corleo crede osservare nei fenomeni del pensiero, è la complessità o composizione di tutti i suoi atti primordiali o percezioni; percezioni esterne, interne, dell'Io, e intuitive o relative ad oggetti di conoscenza immediata. Ogni percezione, atto effettivo di pensiero, secondo il Corleo, " consta di più parti, sia che le parti si distinguano fra di loro, sia che possano soltanto distinguersi per mezzo di un'analisi o di un avvertimento speciale "[1]; è un composto o un complesso di varie parti: e il complesso, si badi, " è identico con la somma delle parti, che in lui tratto tratto, e non tutte ad una volta si rivelano "[2]. Questo il primo fatto, rispetto al quale il Corleo torna sempre a protestare che egli non fa altro che osservarlo, senza metterci nulla del suo; e non occorre dire che questo, come qualunque altro fatto osservato, è un fatto veduto con gli occhi, cioè con la mente di chi l'afferma: ossia, in questo caso, dal punto di vista meccanistico, atomistico, associazionistico, per

---

lettuali che derivano dal metodo intuitivo, Palermo, 1880; *Le comuni origini delle dottrine filosofiche di Miceli, di Malebranche e di Spinoza e loro confronto con quelle di Gioberti e di alcun positivista moderno*, in *Atti della R. Acc. d. sc. lett. e belle arti* di Palermo, 1884. Dei molti suoi scritti storici, politici e di pubblica istruzione si può vedere l'elenco accurato nel citato scritto di F. Orestano.

1 *Filos. univ.*, I, 137.

2 *Sistema*, § 8.

cui si vede il molteplice del fatto psichico, ma non si vede l'uno, in cui il molteplice si concentra e si attua. Giacchè, fatto per fatto, si può affermare che, osservando esattamente, ogni percezione non è s o m m a, ma u n i t à.

9.— Posta, a ogni modo, quest'atomistica spirituale, si può facilmente argomentare che tutto il processo dei fenomeni dello spirito sarà pel Corleo quello che sarà per i positivisti ispirati al naturalismo e che è stato sempre per tutti gli empiristi antichi e moderni; una mera meccanica psicologica, una formazione naturale, un mero incremento a posteriori dell'esperienza. Il Corleo ci parlerà di un'analisi e di una sintesi s p o n t a n e a delle percezioni primitive, vera attività miracolosa costruttiva di tutte le forme del pensiero. Le percezioni, egli dice, " s'incontrano fra loro in quelle parti, ove hanno rispettiva somiglianza; e senza che l'uomo vi ponga mente, da se stessi i punti simili si rappresentano consimilmente: onde nasce la loro spontanea assimilazione ": ossia una percezione sintetica, che basterà a riprodurre essa sola le varie percezioni simili inerenti nei primitivi complessi di percezioni. Viceversa, tutti i punti diversi " si separano naturalmente fra loro e formano tante percezioni, o parti di percezioni, distinte ". Sicchè la sintesi e l'analisi, che pure il Corleo, quasi per ischerno, dice le " due grandi operazioni del Me ", non sono per lui funzioni dell'Io, che rendano possibile il duplice fatto dell'assimilazione e disassimilazione; " anzi non son altro che il risultato delle percezioni complesse e della loro riproduttibilità "; parendogli troppo semplice e troppo naturale che " le percezioni, risovvenendosi, anche all'insaputa dell'uomo si sovrappongano, per così dire, le une alle altre, combaciandosi in tutti i punti consimili, e lasciando diversi tutti i punti non somi-

glianti "[1]. E altrove dice tranquillamente: " Tutte queste operazioni d'identificazione delle identiche rappresentazioni, di diversificazione delle diverse, di nuova identificazione dei diversi coi loro novelli identici e d'identificazione dei complessi con la somma delle parti diverse che rispettivamente li costituiscono, ovvero che in essi si manifestano, son tutte operazioni spontanee e primitive... sono il frutto spontaneo delle medesime rappresentazioni identiche e diverse, perchè è impossibile che identicamente non si presenti ciò che identicamente si presenta ecc. ecc. "[2]. Dov'è evidente l'arte dell'empirista di presupporre quel che deve dedurre: perchè qui l'identificazione dovrebbe essere conseguenza dell'identità; e l'identità intanto implica l'identificazione degl'identici, che non sarebbero tali per la coscienza, se già non identificati. Ma lasciamo pure procedere il nostro filosofo; e mandiamogli buona tutta l'associazione, che egli fa derivare dall'analisi e dalla sintesi spontanea, con le operazioni psicologiche della riproduzione delle idee, la ricordanza, la reminiscenza, la dimenticanza e l'oblio.

10. — Un altro passo innanzi sulla stessa via egli lo fa con la sua teoria dell'astrazione, che dipende sempre dall'analisi e dalla sintesi spontanea, ma scopre un nuovo mondo nel pensiero: il mondo dei concetti:

L'identico, rappresentatosi in gruppi diversi, diviene punto tipico di rappresentazione; o meglio, tutto quello che si presenta come a lui [3], si presenta appunto come a lui. E perciò esso è il punto tipico per tutto ciò che lo somiglia, come è il punto differenziale per tutto ciò che non lo somiglia.

---

[1] I, 147.

[2] *Sist.*, § 9.

[3] Costrutto siciliano; intendi: *Come lui, allo stesso modo di lui.*

Dalle frequenti ripetizioni del punto identico in mezzo a gruppi diversi, sorge la isolazione, o l'astrazione dell'identico da tutti quegli altri elementi, coi quali egli si trova unito e che non gli somigliano.

Questo astratto, già s'intende, è il concetto, il quale, secondo il Corleo,

in forza di questa stessa identità divenuta tipica e fissa, prende caratteri di necessità, di universalità e di assolutezza. Perocchè è necessario che a presentarsi identicamente, ad entrare sotto la categoria del concetto, si presentino gl'identici connotati; in tutti i tempi ed in tutti i luoghi sarà così: nè ci vuol altro che l'identica presentazione, nè meno nè più, per ottenere questo effetto. Onde i così mirabili caratteri di necessità, di universalità e di assolutezza non son altro che le indispensabili conseguenze della identità delle rappresentazioni;

cioè, per essere più esatti, di quella tale identità, che noi abbiamo introdotto già nelle rappresentazioni che dovranno essere identificate, tanto per agevolare la futura identificazione; e se l'identico è il concetto, di quella tale identità, che noi abbiamo dovuto mettere nelle rappresentazioni, che per analisi e sintesi spontanea e quasi automatica potessero poi generare il concetto. Perchè quelle rappresentazioni noi le investivamo già del concetto, attribuendo loro una qualità, o dicasi pure, vedendole con una qualità, di cui dovevamo pure avere il concetto universale, necessario, assoluto, da quanto quello che l'atto dell'astrazione ne farà saltar fuori.

11. — Qui interviene un'altra teoria che fu il cavallo di battaglia dell'empirismo, dello schietto positivismo corleiano: una teoria, che potrebbe parere una parola, ma una parola che l'Ardigò, se avesse mai letto gli scritti del filosofo siciliano, gli avrebbe dovuto invidiare: una parola tipica e pregnante, in cui c'è tutto l'empirismo: la priorizzazione. " Parola nuova ", dice *pleno corde* l'autore la prima volta

che l'adopera, " che debbo usare d'ora innanzi per esprimere un'idea nuova ". Ed accingendosi a svelarne il segreto: " La priorizzazione dei concetti è una cosa degna di grande studio, ed è di molta importanza " [1]. Il quale segreto, detto nella forma più semplice e chiara dallo stesso Corleo [2], è questo: che " le prime presentazioni, astraendosi per effetto dell'identico e del diverso, prendono il davanti, si priorizzano, divengono tipo e norma di quelle che vengono dopo; poichè è conseguenza ineluttabile del tipo priorizzato, che identicamente si ripeta ed abbia i medesimi caratteri di lui tutto ciò che in quel modo si ripete ". Insomma la priorizzazione è la stessa astrazione, in quanto l'astratto o concetto è poi predicato di tutti i complessi rappresentativi o concettuali, che tra i loro elementi contengano quell'identità astratta. E se l'astrazione rileva e mette in luce nel fatto spirituale su cui si esercita soltanto quello che c'è, la priorizzazione, che vuol essere la formazione o genesi dell'apriori, cioè del presunto a priori, c'è pericolo che presupponga appunto l'apriori che vuol costruire, e senza il quale l'astrazione, in cui essa pur si risolve, non avrebbe che astrarre. La priorizzazione del Corleo fa il paio con l'apriori spenceriano che è aposteriori per la specie, e manifestamente è la caratteristica più significativa del suo empirismo.

12. — Superfluo dire che il Corleo rifiuta i giudizi sintetici a priori di Kant; riduce la funzione giudicativa a un rapporto d'identità, per cui non solo i giudizi a priori, fondati cioè su concetti priorizzati, ma anche i giudizi a posteriori, fondati sulle percezioni empiriche, sono analitici, e non fanno se non mettere in rapporto una parte col tutto.

---

[1] *Filos. univ.*, I, 186-187.

[2] *Sistema*, § 22.

Il principio d'identità, ormai è chiaro, è qui la chiave che apre tutte le porte, la legge unica del pensiero, la luce che illumina tutti i misteri. La filosofia del Corleo si incontra qui, senza nessun rapporto storico, con la filosofia herbartiana. La quale però raggiunge l'identità superando la fenomenalità del cangiamento: concetto che manca al Corleo rimasto all'oggettivismo degli antichi atomisti. Per Corleo, come per Herbart, l'essere non può cangiare; e si deve perciò concepire nella più rigorosa identità. Ma per Herbart il cangiamento è una veduta accidentale, estranea all'essenza propria dei reali; per Corleo invece come per Leucippo e Democrito, se le sostanze elementari sono immutabili, generano per altro esse stesse, col movimento, tutte le mutazioni. La sua identità non è, come la herbartiana, l'identità degli Eleati, che negano il divenire naturale, ma quella appunto degli Atomisti che con l'identico moltiplicato costruiscono un reale divenire.

Con questa logica dell'identità, per cui la cosa non può essere altro che se stessa, sempre la stessa, il Corleo costruisce il suo concetto di sostanza; e con questo concetto cancella la distinzione stessa di realtà e di fenomeno, come quelle di potenza e atto, e di causa ed effetto; e abolisce molte questioni, che a torto avrebbero affaticato in ogni tempo la mente dei filosofi.

13.— La sostanza è assoluta attualità e assoluta unità. Nel passaggio dalla potenza all'atto, non sarebbe identica a se stessa; unità insieme e pluralità, unità che si pluralizza, o unità in atto e pluralità in potenza, essa violerebbe del pari la legge della identità, e spianterebbe la logica. Ogni variazione implica la contraddizione della potenzialità non attuata; la quale poi non si potrebbe attuare per condizioni proprie dello stesso ente, perchè in tal caso l'atto

coinciderebbe con la potenza; nè per condizioni estranee all'ente, perchè in questo caso si verrebbe a supporre che un altro ente potesse mutare se stesso ed altrui, producendo quelle condizioni che prima non erano e facendole inoltre penetrare nella sostanza dell'ente da sè diverso, ove dovrebbero attuarsi le singole potenze [1]. " L'identico insomma non potrebbe mai trovare nè in se stesso, nè in altro la ragione per dar nascita al diverso, piuttosto ad uno che ad un altro diverso, a questo prima ed all'altro dopo " [2].

14. – Fin qui il Corleo non diversamente dall'Herbart. Ma il Corleo continua empiristicamente:

Noi osserviamo le continue variazioni nei complessi; epperò col dividere e suddividere i complessi medesimi arriviamo mentalmente alla impossibilità di continuare cotesta divisione all'infinito; poichè allora [l'aveva anche detto nei *Fluidi imponderabili*] la parte ed il tutto sarebbero eguali, cioè egualmente divisibili all'infinito, non potendo esistere un infinito maggiore ed un infinito minore. Così ci persuadiamo della esistenza di enti primi, semplici, indecomponibili per difetto di parti, monadi. Or la ragione delle variazioni, invece di legarla ai complessi, in cui le variazioni stesse si osservano, vogliam noi riferirla a ciascuno di quegli enti primi..... da cui risultano i complessi. Questo modo di pensare sarebbe uguale a quello di chi, vedendo tutta la varietà numerica risultante dalla variazione di cento unità per sottrazioni, addizioni o trasposizioni di esse, vorrebbe credere che la ragione di tutte le varietà fosse in ciascuna delle unità semplici, invece di esser nel loro insieme, nella diversa e variabile loro composizione; vorrebbe supporre che in ogni unità esistesse la potenza di mutare se stessa e le altre; attribuirebbe insomma ciò ch'è necessaria conseguenza del molteplice diverso a ciascuna delle unità individue che lo compongono [3].

Dunque, pel Corleo, sono tanto le unità quanto le combinazioni o complessi delle unità, in cui si risolvono le

---

[1] *Sist.*, § 76.
[2] *Sist.*, § 77.
[3] *Sist.*, §§ 78-79 .

variazioni. Sono anzi le unità identiche, perchè sono (si osservano) le combinazioni variabili. E poichè la combinazione vale come il complesso o somma o collezione delle unità elementari, sostanze sono queste, e sostanziale è anche quella. " L'uno è sempre uno, sempre lo stesso uno, la pluralità è identica alla collezione delle unità, non è una cosa diversa da essa, ne è la produzione di una sola di esse " (§ 86). Il contrasto tra la fenomenalità del cangiamento herbartiano e la sostanzialità della variazione corleiana non potrebbe essere più evidente; e torna a confermare la diversa posizione speculativa dei due pensatori, metafisica e veramente speculativa per il tedesco, empirica e naturalistica per l'italiano. Il quale non muove propriamente dalla sostanza, ma dal fenomeno trattato come sostanza, dal fatto osservato del variare, non saputo spiegare se non per combinazione di un determinato numero di unità elementari: secondo l'ispirazione che certamente ei dovette ricevere dagli scritti del conterraneo Benedetto d'Acquisto. Il quale già aveva anche lui " riconosciuto — lo avverte lo stesso Corleo [1] — la impossibilità della divisione all'infinito della materia, per la impossibilità di esservi (*sic*) un infinito maggiore ed un infinito minore, mentre per divider sempre bisogna necessariamente questa progressiva diminuzione di parti e di sottoparti ". E spiegava anche lui la natura, creata da Dio, come la combinazione di " primi principii, realtà semplici, indecomponibili fisicamente, invariabili in qualunque stato cui si considerano, sia nello stato di isolamento, sia in quello di composizione e decomposizione "; insegnando già che "ogni combinazione de' principii, nella quale consiste la natura dell'essere che ne risulta, presenta due manifestazioni, cioè quella di quantità e quella di qualità: la

[1] *Sist.*, § 88, p. 54 n.

quantità è relativa al numero de' principii che si combinano; la qualità consiste nella peculiarità della combinazione "[1].

15. — Come identico è il fenomeno, manifestazione della sostanza, alla sostanza stessa, somma degli atti delle unità elementari, così identico, e per la stessa ragione, è l'effetto alla causa: la quale consta degli elementi concorrenti nella somma di atti, che è l'effetto. Che se l'effetto pare talvolta altro dalla causa, la legge della identità è sempre rispettata; e il risultato è somma di identici; poichè quando A è causa di B, allora effettivamente A e B devono far parte d'un sol tutto, la cui reintegrazione fa essere B come fa essere A, fa essere cioè il cangiamento, che riesce sempre somma di unità. Le " risultanze continuamente diverse, considerate distintamente e nella loro successione di prima e dopo, rappresentano le cause e gli effetti tra loro distinti, ma riguardate nel loro insieme o nel loro risultamento, sono tante concause che s'identificano col loro effetto totale, e col tutto che da loro stesse risulta "[2].

16. — Ora, se l'effetto non è altra cosa dalla causa, se il fenomeno non è manifestazione d'un noumeno, nè atto di una potenza da esso distinta, l'ideologia è la stessa ontologia: anche il pensiero, come ogni altro cangiamento, è somma di atti sostanziali, o sostantivi, come dice il Corleo. Il quale per tal modo non dubita punto di aver superato per sempre il soggettivismo, che consisterebbe, secondo lui, nel misero circolo vizioso di ritenere per certo " che il plurale fenomenico, qual è il pensiero, non sia un insieme di veri

---

[1] B. D'ACQUISTO, *Sist. della scienza univ.*, Palermo, Lao, 1850, §§ 512, 530.

[2] *Sist.*, § 100.

elementi, ma sia un fenomeno vuoto, di cui resta a cercare la causa o le cause al di fuori di lui". "È il falso supposto", egli aggiunge, "che reagisce sopra se stesso, come se dicesse: il 100 è egli composto di cento unità, o è una vuota apparenza, o è il prodotto di una sola unità? Per dir questo, bisogna supporre che il 100 possa realmente non esser 100, ma apparíscenza di 100, o prodotto di una sola unità". Due assurdi, dato l'inconcusso principio d'identità.

Ragionamento identico — a parte la vantata rettificazione dell'idea di sostanza e la pompa del principio d'identità, — a quello onde il realismo empirico dei positivisti, supponendo che il pensiero possa essere un risultato di attività concorrenti che non sono pensiero e pur devono valere come oggetto del pensiero e però nel pensiero (ossia appunto come pensiero), trova evidente che esso pensiero sia realisticamente valido quanto la realtà che lo produce; e non avverte che la stessa realtà, onde quel realismo costruisce il valore del pensiero, non può aver valore, se non l'ha prima il pensiero: e che, insomma, ridotto il pensiero a un fatto, nessun fatto è concepibile, e tanto meno quindi lo stesso pensiero. Il Corleo con la sicurezza dei vecchi dommatici, non pone mente che la sua equazione formale 100 = 100 in tanto prova che il pensiero è identico alla somma degli atti sostantivi dalla cui combinazione risulta, in quanto esso risulta dalla combinazione di un certo numero di atti sostantivi, che son essi stessi pensiero, e non sono quell'unità che è il pensiero. Non s'accorge e non può accorgersi che dentro al circolo c'è qui non il soggettivista, ma il filosofo dell'identità. Non può accorgersene, perchè, ripeto, muove dai fatti, dall'osservazione, dalla certezza immediata di quel mondo, per cui il pensiero non è, esso stesso, se non un fatto, e però la negazione del pensiero; il mondo della natura, il mondo saldo e incrollabile del positivista.

17.— Così anche il Corleo fa della sensazione una funzione speciale risultante da organi adatti a compierla; " i quali non potrebbero pur modificarsi e produrre da se stessi i cangiamenti e le diversità della sensazione medesima; se diversa non fosse da una parte la loro conformazione, e se dall'altra diversamente non venissero impressionati dagli agenti esteriori ". Sicchè, " subbiettivamente considerata, la sensazione non è che la risultanza de' suoi stessi organi, poichè l'effetto è identico con l'insieme degli elementi che lo costituiscono ". Dall'altra parte, " se la sensazione è un risultato, un insieme di sostanze-azioni, come in generale ogni fenomeno, e se gli elementi del risultato sono atti intransitivi, immutabili, incapaci di cangiare se stessi nè altri, egli è chiaro che tutti i cangiamenti subbiettivi organici della sensazione debbono avere fuori degli organi il tanto di ragione al rispettivo cangiamento. In altri termini, la sensazione è una larga risultante delle azioni sostanziali interne all'uomo o subbiettive " [1]. Tutta, insomma, la solita mitologia della psicologia empirica.

18.—Occorre dire che tutte queste sostanze elementari del mondo sono la stessa materia, battezzata o no per tale, dei positivisti? Il Corleo, chiuso nel suo formalismo matematico, non sapendo delle sostanze, se non che sono unità equivalenti, componibili e scomponibili, tutte reali in quanto non si possono pensare altrimenti, non sa propriamente dell'essenza loro più di quanto l' Herbart sappia del *was* de' suoi reali; egli è costretto dalla stessa posizione del suo problema empirico — che è la spiegazione del cangiamento, dati gli elementi che costituiscono la realtà — allo stesso agnosticismo di tutti i positivisti, che, uscendo fuori del

[1] *Sist.*, §§ 256, 257, 261. Cfr. § 114.

reale (che è in loro) e mettendosi a guardarlo *ab extra*, non possono di certo vederne più della superficie. Ma la parte assegnata alle sue sostanze, inerti e bruti elementi di un meccanismo tutto estrinseco, è, come la natura meccanicisticamente concepita da tutti i positivisti, schietta materia. Sente egli infatti che la sua concezione del pensiero risultante dalla somma delle sue sostanze, sarebbe materialistica. Sarebbe, se egli non confidasse di tagliare il nodo, onde egli stesso si viene strettamente avvincendo nel modo buio dell'atomismo.

Egli si ascrive a grande merito aver fatto della filosofia universale una sorta di universal matematica, avendo ragguagliata la realtà a un numero determinabile, se non determinato, di unità elementari, ciascuna identica costantemente a se stessa ed equivalente (quantitativamente) a tutte le altre; numero perciò divisibile in quantità aventi tra loro rapporti costanti e proporzioni fisse [1]. Tutto lo sforzo e il valore della scienza è, dunque, per lui nel risolvere le qualità in quantità (l'opposto di quel che pensava il Leibniz); scompaginando tutte le qualità onde ciascuna cosa è se stessa, e ragguagliando tutto l'universo a un sol confine, dove non regga altra legge che il numero. Che è appunto il più logico assunto del materialista.

19. - Intanto, è veramente spiegabile con questo solo criterio quantitativo lo stesso cangiamento meccanico? Nella *Filosofia universale*, come nei *Fluidi*, movendo dal suo concetto di sostanza, il Corleo nega il non-essere di Democrito, lo spazio vuoto che rende possibile in sè il movimento degli atomi, e il loro accozzamento, origine del divenire naturale. Anzi, il vuoto, la mancanza dei contatti, ren-

---

1 *Sist.*, § 90.

derebbe, secondo lui, impensabile il movimento, come cangiamento spontaneo delle singole sostanze. Queste non si possono pensare se non contigue tutte quante, e spostabili soltanto per effetto del variare dei loro rapporti. Lo spazio pertanto è lo stesso mondo, gli esseri che lo compongono, le loro relazioni di contatto, la loro mutua sostituibilità: finito come il numero delle sostanze elementari, onde il mondo consta.

Orbene, posta quella che il Corleo dice prima e fondamentale legge cosmica dell'aggregazione continua; se la massa mondiale è un insieme compatto di monadi materiali, prive di qualsiasi potenzialità, senza interstizi di sorta; come si supera quello stato di universale equilibrio e quiete, in cui pare tutta la massa venga per questo modo a comporsi? La soluzione del Corleo è questa:

Dovendo l'aggregazione esser continua e non potendo essere infinito il numero degli elementi, ma per se stesso dovendo essere numero determinato e preciso, per quanto pure sian limitate rispetto ad esso le nostre conoscenze, è ben certo che debba per necessità esservi una periferia, avente una figura od un'altra (non importa), ed in corrispondenza uno o più centri della periferia stessa.

E il numero è determinato e preciso, perchè altrimenti il tutto, come s'è visto, non sarebbe maggiore delle parti in cui si può dividere.

Or non sono le stesse condizioni delle singole sostanze che sono alla periferia, e di quelle che sono al centro, di quelle che sono ad un terzo, a metà, a due terzi di raggio, e via via. Non è sola differenza di distanza di ciascuno degli elementi rispetto al centro, ma ciascuno è in aggregazione attiva con tutti gli altri suoi vicini, e quindi ognuno porta su di sè la somma o la risultante maggiore o minore degli altri, in ragione che sia più vicino al centro, o sia da esso più lontano. Posto il contatto attivo universale di tutti gli elementi mondiali, i loro raggi, convergendo verso il centro, si assommano, si addensano necessariamente, come al contrario sono meno numerosi e meno densi alla periferia. Onde è ben minore la somma dei

contatti attivi che porta su di sè un elemento, il quale si trova alla periferia, di quella che porta su di sè un altro simile elemento, il quale sia a metà di raggio, presso al centro, o al centro stesso [1].

Non discuto la solidità di tutta questa rappresentazione, che è una ipotesi come tutte le altre non difficili alla fantasia dei naturalisti, condannati, eterni Sisifi, a costruirne e ricostruirne di continuo. Incontestabile mi pare che qui il Corleo non tien fede egli stesso al decantato principio d'identità (al quale già, per sè solo, non c'è chi possa tener fede, e intanto pensare). Egli finora ci aveva parlato di sostanze, che sono unità e fan numero: ossia di quantità equivalenti. "Ogni unità elementare", egli diceva, "è identica costantemente a se stessa e vale quanto un'altra". E questa era è la base della matematicità dell'universo. Inoltre, questa quantità doveva essere, per essere quantità assoluta, la risoluzione d'ogni qualità. Chè altrimenti la scienza non sarebbe stata più il calcolo delle proporzioni quantitative, bensì anche la ricerca delle qualità proprie delle varie sostanze, o, per lo meno, l'una cosa e l'altra. Qui invece, per mover le acque di quell'eterna bonaccia in cui gli si rappresentava all'immaginazione l'oceano delle sue sostanze elementari, comincia a introdurre in ciascuna di esse qualche cosa che ne distrugge la identità primitiva, sovverte la concezione meramente quantitativa del loro molteplice, e intacca quindi profondamente, anzi distrugge la matematicità della Filosofia Universale. Infatti, ciascuna delle sostanze della massa, in cui solo è possibile che essa venga concepita, è diversa dalle altre; diversa bensì per la posizione, che pel Corleo non è un carattere interno della sostanza; ma non è interno, perchè il Corleo crede di avere staccato quello che non ha punto staccato. Se infatti la sostanza

[1] *Sist.*, § 149.

non si può pensare se non come parte di un tutto avente una periferia, e quindi o come più vicino al centro, o come più vicino alla periferia, può essere estrinseca alla sostanza una determinata posizione, ma non una posizione. E vedemmo già nei *Fluidi imponderabili* come, a differenza dell' Herbart, il Corleo non disgiunga dal concetto dei suoi reali la loro mutua correlatività. E se le sostanze sono diverse per i loro rapporti di posizione, ognun vede non esser vero che il cangiamento, a cominciare dal moto spaziale, sia un rapporto di posizione proveniente dall'aggregazione delle monadi, se non a patto di dire insieme che le monadi nel loro essere determinato provengono dai rapporti di posizione. Che è come dire che l'essere non è l'identico, non è la monade elementare, ma è il cangiamento, in cui le monadi non si possono distinguere l'una dall'altra. O altrimenti, le monadi non si sommano, ma si organizzano coi loro caratteri differenziali; e il mondo non si divide, perchè dividendosi muore, come ogni cosa che sia viva per un principio che l'unifichi assolutamente.

20. — Ma valga quel che può valere la matematica del Corleo, certo essa rientra nell'intuizione schiettamente positivistica; e non ne esce se non per distrugger se stessa. Giacchè essa ne esce certamente, ma cessando di esser la particolar filosofia del Corleo, scotendo le stesse fondamenta dei presupposti positivistici. Ne esce per imporre alla meccanica psichica un cappello spiritualistico, e per preporre alla meccanica cosmica una causalità teistica: con un così evidente segno del distacco tra l'intuizione naturalistica fondamentale e l'arbitraria integrazione metafisica, da render testimonianza, come s'è di sopra accennato, della insufficienza assoluta di quella intuizione fondamentale rispetto ai problemi maggiori della filosofia.

Il Corleo non sente urgente il bisogno dello spirito e della libertà che ne è l'essenza per tutta la ricostruzione dell'attività teoretica ; ma, quando passa alla pratica, e sente che spiegare col 100 = 100 il prodursi del volere, sarebbe un aggiogarlo alla fatalità, dà addietro. Sente che quella materia, per cui egli ha insegnato che 100 — 1 = 99. 100 + 1 = 101, "è sempre fatale in tutte le sue risultanze". Come fare? In matematica non si ammettono opinioni, dice Kant. E allora, *sit pro ratione voluntas:* e il Corleo fa 100 + 1 = 120. Leggiamo il § 337 del *Sistema* [1]:

" Se questo è il concetto vero della fatalità, non può la libertà esser altro che la plusvalenza di alcuno degli elementi del risultato sopra tutti gli altri, di guisa che il risultato non sia esattamente identico alla somma numerica degli elementi che lo compongono; ma perchè alcun di loro vale come atto sostantivo più degli altri, la risultante corrisponderà alla natura medesima dei componenti, cioè con un numero minore di elementi, per la plusvalenza di uno di essi, si avrà una somma di azione maggiore, non corrispondente al numero. Questa plusvalenza, se veramente ci fosse, dovrebbe comparire con ispecialità nel caso che il risultato venisse a diminuire nei suoi elementi, rimanendovi però quello che vale più degli altri... Se vi ha un gruppo di 101 elementi, di cui 100 tutti di egual natura o di eguale atto sostantivo, ed uno che valga nel suo atto sostanziale quanto valgono venti di essi, al quale daremo il nome di *a*, si avrà allora un risultato numerico 101 ma nel complesso degli atti sostanziali si avrà $100 + (a = 20) = 120$. Or se dal gruppo si toglieranno 60 rimanendovi *a*, si avrà il numero di elementi 40, ma la risultanza attiva sarà di $40 + (a = 20) = 60$, cioè il risultato per una terza parte sarà proprio di *a*, mentre nel precedente risultamento

l'*a* non ci aveva che la proprietà di un solo sesto. Or se mai da cotesto gruppo numerico 40 si toglieranno tuttavia altri 30 elementi, rimanendovi sempre *a*, si avrà numericamente 11, ma nel complesso sostanziale si avrà $10+(a=20) = 30$. Allora due terze parti di quel complesso apparterranno ad *a*. Così ancora, se la diminuzione degli altri elementi avanzasse, la plusvalenza dell'*a* si renderebbe sempre più manifesta, ed il complesso sarebbe composto dell'azione sua sostantiva in massima parte; azione sostantiva, ch'è sempre identica a sè stessa, senza potenza nè cangiamento alcuno, ma che per la sua plusvalenza, nella mutazione decrescente del risultato, dà prodotti non proporzionati al numero ".

Questa diminuzione degli elementi del complesso materiale funzionante col progressivo aumento proporzionale di una speciale funzione il Corleo, rflettendovi bene, la trova non solo nella libertà del volere, che si vien liberando dalla causalità naturale, ma nell'esercizio dell'astrazione, funzione, secondo lui, privilegiata dell'uomo tra gli animali, che non cresce con la somma, ma con la divisione delle percezioni. Ma è evidente che la matematica per cui 101 può essere 120, e 41 può essere 60 e 11 può essere 30, non è più matematica. Perchè quell'*a*, se non è 1, non può essere nè anche 20. Infatti se *a* fosse 20, e la plusvalenza fosse meramente quantitativa (20 — 1), non si potrebbe parlare più di un'unità plusvalente, ma di 20 unità equivalenti. E la matematica sarebbe ristaurata facendo $100 + 20 = 120$, senz'altro. Il 20 qui pel Corleo non è più 20: è un venti che è uno, ossia un tutto indivisibile. E però non è più un numero ragguagliabile al 100; non è numero, non è quantità, è qualità irriducibile a un'altra qualità. E allora non soltanto lo spirito è qualità, ma anche la materia. E

la spiritualità, sovrapposta al materialismo, lo schiaccia. E la matematica al contatto della qualità svanisce.

21. — Passiamo a Dio. Il mondo è pluralità determinata, in aggregazioni diverse, come s'è visto, e quindi in movimento, che importa passaggio da uno stato all'altro, e coincide col tempo. Ora tempo significa prima e poi, successione di rapporti, che devono rimontare a un primo. Perchè se non ci fosse il primo, non ci sarebbe il secondo, nè il terzo; mancherebbe la successione; e il tempo si confonderebbe con l'eternità, dove non c'è distinzione di momenti, e in luogo del numero si ha l'uno. Il tempo è finito e numerabile, e però ha principio e fine. Quindi il moto, che è lo stesso tempo, non è eterno. Nè può essere eterna la materia, la quale, una volta posta, non può non muoversi, essendo quella pluralità aggregata che s'è detta. Si dirà che la materia, non eterna in quanto alla pluralità, è eterna nella sua radicale unità, donde sgorgherebbe la pluralità? Ma questo contrasta all'identità della sostanza. L'uno non può essere mai che uno; e il molto non può derivare da esso. Dunque? il molto è un fatto, e poichè non è eterno, ha dovuto cominciare; cominciare significa esser preceduto da altro; il mondo, dunque, è stato preceduto da altro, che non è cominciato, ma eterno; e che non può esser molto, chè altrimenti sarebbe cominciato anch'esso. Il molto, anche pel Corleo, come pel D'Acquisto e tutti i leibniziani della scuola monrealese, instaurata dal Miceli, il molto finito, perchè numerabile, e temporale, è preceduto dall'Uno eterno, che lo fa essere, senza farlo partecipare in modo veruno del suo essere, perchè la partecipazione importerebbe un cangiamento impossibile nella sostanzialità dell'Uno; e insomma lo crea dal nulla. Ecco il creatore, ecco Dio.

Anche qui io non voglio cercare i sofismi che viziano

l'argomento del Corleo: mi limito solamente a notare che la filosofia dell'identità, col suo matematicismo, in questo problema fallisce: non per colpa sua, beninteso, ma di quella realtà, che veramente, fatti bene i conti, non è identica a se stessa nè nel tutto, nè nelle sue parti singole, le quali poi solo a tal patto sarebbero numerabili [1]. Se i molti fossero nient'altro che molti, e l'Uno nient'altro che uno, se le sostanze tutte non fossero se non unità come potenze attuate, reali semplici, i molti essendo il numero x, i molti e l'Uno sarebbero $x + 1$: ossia non mondo e Dio, ma un numero, il mondo solo. Perchè il mondo sia altro da Dio, l'Unità di questo e la molteplicità di quello non devono essere quantità, ma qualità. Cioè non basta che l'Uno non sia molti, ma ciascuno dei molti non dev'essere molti: ossia moltiplicabile o sommabile; ciascuna monade mondana non dev'essere un'unità indifferente qualitativamente, ma un'unità di una certa qualità: di quella qualità di cui ci ha molte monadi. La posizione, insomma, privilegiata di Dio rispetto al mondo, di quest'Uno che non è unità matematica, reagisce sugli uni materiali e spirituali del mondo, qualificandoli per differenziarsene: e col qualificarli, li sottrae alla mera definizione quantitativa e li fa quindi sfuggire alle prese della filosofia dell'identità.

O mondo matematico senza Dio, o Dio senza matematica, nè in sè nè fuor di sè. *Incipis numerare, incipis errare.*

---

1 Vedi *Filos. univ.*, §§ 230-236; *Sistema*, §§ 127-128, 229-233.

CAPITOLO IX.

ROBERTO ARDIGÒ [1].

1. — Quando l'11 febbraio 1881 l'Ardigò salì per la prima volta la cattedra di Storia della filosofia nell'Università di Padova, poteva dirsi già sulla soglia della vecchiaia, essendo nato il 28 gennaio 1828 (a Casteldidone, in provincia di Cremona); e poteva narrare nella prolusione la propria biografia intellettuale, come un simbolo del corso generale della Storia del pensiero umano. Ricordò come " l'ambiente morale, nel quale s'era formato da prima inconsciamente il *suo* spirito ", avesse " creato nella *sua* mente un edificio di idee, che per lungo tempo ebbero il culto appassionato ed ingenuo, de' *suoi* affetti. Un edificio di idee dovuto interamente alla educazione ricevuta nella cerchia ristretta di una famiglia non colta e di un seminario, e allo studio entusiastico dei grandi rappresentanti di un periodo di coltura da lungo tempo tramontato ". Quell'edificio aveva ritenuto incrollabile; in esso, aveva creduto di potere impunemente sfidare gli attacchi della scienza moderna. " E in tale baldanzosa fiducia aveva spa-

---

1 Intorno alla dottrina dell'Ardigò si è molto scritto; ma nessuno forse ne ha definito il carattere fondamentale. Una copiosa bibliografia degli scritti intorno all'A. e alla sua filosofia fu da me raccolta nella *Critica* VII (1909), pp. 352-3.

lancato le porte del *suo* spirito alle dottrine positive, colla malaccorta pretesa, che le *avrebbe* trovate bugiarde, e quindi *avrebbe* potuto chiamarle false con cognizione di causa e non per solo preconcetto ". Descriveva quindi con tinte romantiche la delusione sopravvenuta; " il tumulto suscitato nell'animo dall'apprendimento delle nuove verità "; " l'ansia, onde ognora invano tentava di vincere la invasione sempre più poderosa delle profane idee, lo strazio, l'angoscia, la desolazione, in cui *visse* allora per lungo tempo ". Ma la lotta, intanto, aveva accresciuto le forze di lui, che arrivò " a poter tollerare colla pupilla ferma l'aspetto del dubbio pauroso, ad affermare nel tribunale del *suo* giudizio logico la verità contrastata dall'affetto ". Sicchè, a poco a poco, il vecchio edifizio crollò e fu demolito. " Tale demolizione (dichiarava l'Ardigò) presto incominciata, proseguita insensibilmente fino all'età più matura, apparsa già presto ai compagni della mia vita, restò lungo tempo per me non altro che un sentimento vago; e diventò certezza solo all'ultimo e tutto a un tratto, sono ora circa due lustri soltanto "[1]; ossia nell'aprile 1871, quando egli s'indusse a svestire l'abito ecclesiastico.

Questa narrazione insieme con un'altra più romantica, che già l'Ardigò aveva fatta della sua conversione nella *Morale dei positivisti*[2], è spesso citata, commentata, esaltata come documento d'una delle più celebri conversioni. Pure, a chi rilegga lo stesso documento con l'attenzione che meritano i documenti storici, esso apparisce subito poco attendibile perchè contraditorio. L'Ardigò, infatti, prima ci dice che l'invasione delle idee profane nel suo spirito gli generava un'ansia, che lo fece vivere lungo tempo nello

1 *Opere filosofiche,* II (1884), pp. 401-2.

2 *Opere,* III (1885), pp. 346-51.

strazio, nell'angoscia, nella desolazione. E questo sarebbe evidentemente il periodo della demolizione del vecchio edificio. Poi ci dice, al contrario, che tale demolizione, presto incominciata, fu da lui proseguita insensibilmente, sicchè restò lungo tempo per lui un sentimento vago. Ora, questo sentimento vago, questo progresso insensibile delle idee demolitrici non potevano certo cagionargli l'angoscia indescrivibile che s'è detta. Egli, insomma, s'accorgeva o non s'accorgeva di questa gran demolizione, che si veniva compiendo dentro di lui, del suo vecchio spirito?

2.— Sono stati messi in luce anche alcuni documenti diretti relativi agli immediati antecedenti e alle circostanze della apostasia dell'Ardigò [1]; e in questi documenti si dovrebbero scorgere i particolari del dramma accennato dall'Ardigò. E dalla loro analisi risulta, invece, che egli non attraversò nessuna crisi, nè dovette superare nessuna lotta interna; e di tutte le idee profane, se non fosse molestato, avrebbe fatto un edificio innocuo da mettere accanto al vecchio, una speculazione come quella che c'è nell' *Unità delle forze fisiche* del p. Secchi (1864), da cui pare infatti che egli abbia preso le mosse nello studio delle scienze positive e nella formazione del suo positivismo [2].

---

1 Questi documenti prima pubblicati da ALESSANDRO LUZIO nel *Corriere della sera* del 15 maggio 1903, furono riprodotti poi da G. MARCHESINI, *La vita e il pensiero di R. Ardigò*, Milano, Hoepli, 1907. Da una mia recensione di questo volume, inserita nella *Cultura* di Roma del 1° maggio 1907 [e ora riprodotta nella I serie de' miei *Saggi critici*, Napoli, Ricciardi, 1921], mi rifaccio nell'analisi che ripeto qui degli stessi documenti.

2 La *Formazione naturale del sistema solare* dimostra quanta efficacia *La Unità* del Secchi abbia esercitata sulla mente dell'autore. Vedi anche *L'Unità della coscienza*, in *Opere*, VII (1898), pp 366-8.

Si tratta di un carteggio degli anni 1869-71 di mons. Martini (il sant'uomo, il cui nome è legato al ricordo dei martiri di Belfiore), allora vicario capitolare di Mantova, dove l'Ardigò era canonico della cattedrale fin dal 63, e con le autorità ecclesiastiche e con lo stesso Ardigò, di cui il Martini faceva grandissima stima. Il 17 marzo 1869, l'Ardigò legge un pubbico discorso in memoria di Pietro Pomponazzi, sul quale l'anno innanzi s'era pubblicata la monografia del Fiorentino; discorso che, pubblicato quell'anno stesso, è messo all'Indice, e provoca nel settembre la sospensione *a divinis* dell'Ardigò. Questi si rassegna all'ordine, benchè lo creda " ingiusto e dettato, non da zelo di religione, ma di spirito di partito ", e benchè fermissimo nel proposito " di non rinnegare in nessuna maniera quello che ha detto e stampato nella persuasione di dire e stampare il vero ". La religione dunque si sarebbe potuto benissimo conciliare, secondo l'Ardigò, col naturalismo professato nel *Pomponazzi;* e se egli non era disposto a rinnegare le idee quivi espresse; non per questo credeva di compromettere menomamente la propria fede religiosa, o di mancare ai suoi doveri di sommissione ed attaccamento alla Chiesa. Infatti, nella stessa lettera al Martini del 15 ottobre 1869, protesta: " Ella sa che ho sempre amato, amo ed amerò sempre la fede e la professione cristiana cattolica ". Non muta nulla del suo vestire strettamente ecclesiastico — come il buon Martini, il 1° novembre, assicura al cardinale Quaglia; " continua in sue private pratiche di pietà, col suo contegno modesto, severo ed esemplare, per modo che sono pochi i preti che in questo rapporto gli stiano a fianco ". Addebitavagli il Prefetto di Palazzo, di avere aggiunto " ai passati errori anche dei nuovi con iscandalo dei buoni cattolici ". Queste parole, dice il Martini, " gli fecero un senso dolorosissimo..... Per la qual cosa do-

mandò: Quali sono questi nuovi errori che io insegno?" Nuovi oltre quelli apparsi nel discorso sul Pomponazzi? Era perfettamente tranquillo nella coscienza della più pura ortodossia; e ignorava i suoi errori. "Nè io glieli saprei indicare", soggiungeva il Martini, "perchè, avendone fatto ricerca al direttore del R. Ginnasio liceale, uomo dotto e pio, e di stampo antico, mi soggiunse, che esso non sentì mai, nè in iscuola nè nelle conferenze, nè altrove, errori di fede e di morale nella bocca del professore, nè mai alcuno degli scolari o dei cittadini gli riferì che il prof. Ardigò propalasse errori con iscandalo dei buoni cattolici. E poi soggiunse che nei venti anni, che esso trovasi nei pubblici licei, non trovò mai un prete di costumi integerrimi e di vita esemplare come nell'Ardigò". Buon prete, lo giudicavano tutte le persone rispettabili, modesto nelle vie, raccolto in coro, estraneo alle conversazioni..... "La sua pietà e il suo raccoglimento nella celebrazione dei divini ministeri (com'è detto in altra lettera del 16 agosto 1871) e nella recitazione delle salmodie era un vero esempio. Le stesse monache Orsoline, nell'oratorio delle quali celebrò per qualche tempo la messa, ne erano meravigliate". Zelante degli insegnamenti cattolici; e a documento il Martini inviava a Roma, — non certo a insaputa dell'Ardigò stesso, — un suo opuscolo del 1867: *Una polemica colla "Favilla" sulla confessione*, in difesa della confessione auricolare: polemica che aveva avuto — attestava sempre il Martini — "il risultato più felice, perchè in conseguenza di questa il periodico *La Favilla*, che si era messa a pubblicare ogni domenica un discorso al popolo per combattere i dogmi e i misteri della religione, cessò incontanente, perchè l'Ardigò aveva detto, che avrebbe messo mano a confutare gli ereticali errori che in séguito o il protestante Pererello od altri avessero stampato".

3.—Il 2 settembre 1870 l'Ardigò fa bensì una pubblica dichiarazione nella *Gazzetta di Mantova* contro il dogma dell'infallibilità del Papa, per ragioni che sono nella sua coscienza. — Ma chi può dire se questa dichiarazione sarebbe stata fatta senza la subíta sospensione *a divinis*? " Effetto di violenta passione " la dice il 16 agosto 1871 il Martini, in una lettera in cui rifà la storia di queste molestie sofferte dall'Ardigò, asseverando al card. Patrizi della S. Inquisizione, che " negli anni passati esso teneva per la infallibilità del Papa dalla Cattedra ". E qui il Martini ci dà ragguagli preziosi. L'Ardigò, dopo la proibizione del *Pomponazzi,* aspettava d'essere interrogato dalla S. Congregazione, e diceva al suo Vicario: " Spero di dare soddisfacenti spiegazioni, perchè, in sostanza, le mie teorie sono quelle del padre Secchi, del quale ne ho usato perfino le parole ". Intanto nel 1870 pubblicava la sua *Psicologia come scienza positiva,* letta in gran parte nelle tornate 8 e 22 maggio e 12 giugno dell'Accademia Virgiliana di Mantova. E lì le idee principali della sua filosofia erano tutte affermate.

Orbene, nel settembre di quell'anno il Martini gli scriveva addoloratissimo per la posizione, in cui lo vedeva: " la quale ", gli scriveva, " ti conduce a precipizio ". E lo Ardigò il 10 settembre 1870: " Ciò che mi muove, e ciò con un entusiasmo irresistibile, sono delle idee che credo vere ". Quali idee? Le sue idee scientifiche, no; almeno, non si direbbe, a sentire come egli continua: " E sono le idee di tutta la mia vita! Non declinerò nè a destra nè a sinistra; non a destra per far piacere ai furiosi di un estremo, non a sinistra per farlo a quelli dell' altro. E quindi (ne ho piena fiducia) non cadrò in nessun precipizio ". Il Martini gli aveva inculcato sempre d'essere d'uomo di carattere; e uomo di carattere egli intendeva essere, non

cedendo alle minacce e alle persecuzioni de' suoi nemici nella Chiesa, ma non dandola nè pur vinta ai furiosi dello estremo opposto, ossia ai nemici della Chiesa. Cattolico dunque era ancora, di certo, nonostante tutta la *Psicologia come scienza positiva;* e tanto era salda tuttavia la sua credenza religiosa, che poteva scrivere teneramente al suo Martini:

Ma io cadrò in un precipizio, e Lei ne morrà di dolore; ed io più non avrò nessuno che mi conforti. — Monsignore, io spero, che sarà Lei che sopravviverà a me. Ma, se dovesse avvenire (che Dio no 'l voglia) quello che Ella dice, si tranquillizzi, ancora mi resterà un conforto. Mi conforterà la sua memoria, mi conforterà l'approvazione sua dal cielo....

Il 7 aprile del 1871 comunica al Martini la determinazione, che era stato nella dolorosissima necessità di prendere, di svestire l' abito ecclesiastico. " Di svestire l' abito, non di mutare la vita e i costumi; chè in ciò non ci potrà essere nulla mai che possa farmi cambiare mai da quello che sono sempre stato ". Intendeva dunque rimaner sempre intimamente devoto a quel cattolicismo, dal quale solo esteriormente si distaccava.

Avrei io potuto non prendere la determinazione suddetta? Non solo non c' è più speranza di essere riammesso in Chiesa; ma Lei sa in che conto io sia tenuto da quelli che vi comandano. Ritenendo il vestito, anzichè far del bene, farei del male. Per alcuni forse sarebbe motivo di scandolo, per altri occasione di calunnia, per molti, certo, motivo di maldicenza contro di Lei. Io sarei un egoista e senza alcuna delicatezza, se non mi tirassi da disparte, e restassi come una testimonianza dei suoi nemici contro di Lei.

Si potrebbe sospettare che queste lettere dell'Ardigò, per un delicato riguardo verso il Martini, celino il vero motivo che determinò l'Ardigò a lasciare lo stato ecclesiastico; ma è assai più probabile che esprimano con tutta sincerità le reali condizioni di spirito, in cui egli versava; e attestino quindi semplicemente che egli tornò al secolo,

non per ragioni filosofiche, anzi per motivi religiosi: per non essere di scandalo, rimanendo sospeso *a divinis*, e d'altra parte non sentendosi costretto, per restar cattolico, a disdire il suo articolo contro l'infallibilità papale, che si voleva ritrattato [1].

4.— Del suo sincero desiderio di non apostatare si ha prova evidentissima nella lettera del Martini del 20 febbraio 1872 a non si sa qual cardinale: dove si dà notizia di un colloquio, poco innanzi avvenuto tra l'Ardigò e il nuovo vescovo di Mantova: "L'Ardigò aperse rispettosamente l'animo suo a Monsignore. Egli gli manifestò il desiderio di altri colloquii, e l'Ardigò promise che sarebbe stato sempre pronto alle vescovili chiamate". Colloquio e promessa inesplicabili, se l'Ardigò avesse apostatato perchè convinto di non aver più nulla da dividere col cattolicismo. Credente doveva esser tuttavia, e persuaso che un accomodamento con le autorità ecclesiastiche fosse non del tutto impossibile. Quando s'accorse egli della demolizione che — come dirà nella Prolusione del 1881 — era già apparsa ai suoi compagni, ossia a quegli stessi nemici di cui si lagnava nel 1869, e solo da lui era tuttavia inavvertita? E quale era realmente la situazione dell'animo suo quando, nell'apprezzamento di questa stessa situazione, era ancora in disaccordo da quei suoi nemici, chiamati più tardi compagni, e coi quali finì col consentire, in questo punto, interamente? Aveva torto l'Ardigò del 1869 e del 1872, che cercava ancora di persuadere il vescovo di Mantova, che egli non diceva nulla di più del padre Secchi? o aveva torto il vescovo, che non se ne persuadeva, e lo stesso Ardigò di qualche anno dopo, che non se ne persuase più nè anche lui?

1 Vedi nel cit. libro del MARCHESINI, p. 19-20, la lettera del card. Patrizi del 4 settembre 1871.

Non è un semplice caso di psicologia curioso a dilucidare; ma il miglior modo di penetrare nel positivismo dell'Ardigò e scoprirne l'intimo significato.

5. — Dopo la *Psicologia come scienza positiva* (1870), l'Ardigò scrisse nel 1877 la memoria *La formazione naturale del fatto del sistema solare*, che fu inserita nella *Cronaca* del liceo di Mantova, dove l'autore insegnava filosofia dal 1866; e l'anno dopo una serie di articoli sulla *Morale dei positivisti* nella *Rivista repubblicana* di Alberto Mario. Nel primo, come nel secondo lavoro, non ha occasione d'imbattersi direttamente in Dio, e aprirci quindi l'animo suo per ciò che concerne la sua fede religiosa. Nel terzo, invece, abbozza con ruvida mano una sua teoria negativa della religione, per dimostrare l'indipendenza della morale dalla religione: e la sua teoria crede opportuno confermare con l'esempio della propria coscienza, in cui ogni fede nel soprannaturale era scomparsa, e le idealità morali conservavano sempre lo stesso impero di una volta. Quindi la sua famosa confessione, che egli stesso vuol mettere insieme " (se le cose piccole si possono paragonare alle grandi) alle analoghe degli uomini insigni ricordati dalla storia antica e contemporanea ". Dichiarazione già sufficiente a metterci in sospetto sulla ingenuità della confessione stessa, ispirata a motivi letterari, in quel torno venuti di moda. Allora allora s'erano pubblicate le *Confessioni d'uno scettico* del Trezza.

L'Ardigò narra, che dagli insegnamenti e dagli esempi della madre, " una semplice e povera contadina ", era nata nel suo animo e s'era alimentata con la vita " la fede e la pratica della religione ". A ricordare " la sublime ingenuità del sentimento religioso di *sua* madre " non può non sentirne anche oggi " il più forte entusiasmo e la più

tenera commozione ". Quella religiosità fu ringagliardita dalla convivenza con monsignor Martini, che, morti i genitori, lo prese con sè, lo nutrì, lo avviò agli studi, lo incoraggiò in tutte le maniere: lo amò assai, " quell'uomo superiore, quell'uomo eccezionalmente ed eroicamente buono "; e vedendolo studioso e promettente, lo sperò utile un giorno alla Chiesa, " contro la religione ignorante, superstiziosa, bigotta e simulatrice, che egli aborriva ". E l'Ardigò credette sempre di secondarlo in questa speranza, che era anche la sua. " E mi dedicai, egli dice, (oltrechè agli studi delle scienze naturali e della filosofia, che non ho mai tralasciato) con tutta l'anima alla teologia, massime a quella dogmatica e apologetica. E di padri della chiesa e di teologi ne lessi una biblioteca, spendendo sopra alcuni e specialmente sulla Somma teologica di S. Tommaso gli anni più freschi e della maggior lena. E da ultimo scrissi anche e pubblicai sopra la Confessione contro gli Evangelici ". Gli studi positivi, adunque, non sarebbero stati (come è detto nella Prolusione dell'81) posteriori ai teologici: donde quel tale " edificio di idee ", quindi crollato a poco a poco sotto gli attacchi della scienza moderna, a cui l'Ardigò avrebbe, sicuro di sè, spalancato le porte del suo spirito. E la polemica teologica sulla Confessione è infatti del 1867, quasi alla vigilia del *Pomponazzi*. Se i due indirizzi di cultura eran dunque proceduti nel suo spirito di pari passo e senza darsi molestia reciprocamente, come avvenne a un tratto la crisi e la rottura col passato? " A poco a poco il dubbio, sorto già da tutte le parti fino dai miei primi anni, e che io con una riflessione e uno studio non interrotto sempre ho combattuto, e credetti per lungo tempo vinto razionalmente, in ultimo rimase senza contrasto, e un bel giorno apparve alla mia mente meravigliata come persuasione finita e come certezza irrepugnabile ". Ma l'Ardigò non ci dice

di che cosa avesse sempre dubitato, nè quali i motivi del suo dubbio. Com' è proprio delle anime, che han creduto sempre passivamente, senza rendersi chiara ragione di quel che han creduto, egli ha una parola per designare il contenuto della sua credenza, non una vita di spirito da rinnovare nel pensiero ogni volta che questo voglia ritornarvi, magari come ad un passato irrevocabile. Ed è legittimo quindi il dubbio, che quella fede religiosa che un bel giorno fu sconfitta nell'animo dell'Ardigò, non fosse stata mai una vera e propria fede. Infatti, quando egli vuol meglio determinare il preteso dualismo, che s'era stabilito e regnò nella sua coscienza, finchè non venne la soluzione, ci dice: " Fino a quel giorno mi ero dato a intendere di persistere nella mia vecchia fede religiosa; e, invece, dentro di me, a mia insaputa, al di sotto del sistema delle idee religiose, frutto di tanta fatica e di tanto tempo, si era sviluppato e completato, si può dire, il sistema positivo ". La religione pertanto era in lui quel sistema di idee, che aveva appreso faticosamente nello studio della teologia. Donde la circostanza singolarissima, come egli stesso si esprime, " che la lotta fra la religione e la sua negazione si era in lui convertita nella lotta di due principii filosofici opposti; di due principii relativi alla quistione della origine delle idee ". La religione, insomma, al far dei conti, non era altro, almeno egli non la sentiva, se non come una mera quistione intorno all'origine delle idee. Una quistione che, risoluta in un modo opposto a quello in cui era stata risoluta prima, non avrebbe mai potuto cagionare tutta questa grande ambascia all'animo del nostro canonico. Il quale era evidentemente una tempra eminentemente intellettuale, la cui religione non poteva toccare il cuore se non mescolandosi alla pia memoria della

mamma morta tra gli stenti [1] e all'affezione riconoscente per l'eroico e santo monsignor Martini.

La sua religione non era stata mai religione. Egli non aveva conosciuto mai profondamente Dio; che non si può conoscere, se ei non s'impadronisca di tutto l'animo nostro, scacciandone ogni altra preoccupazione e restandovi solo, o piegando a sè e in sè fondendo tutto il resto: e dev'essere perciò un Dio capace di tanto. Il Dio dell'Ardigò era invece un Dio così impotente da stare a paro della natura; oggetto l'uno e l'altra dello stesso amore e dello stesso studio. Egli era per lui, come si dice, oggetto di conoscenza e non di amore: o meglio (poichè conoscenza è già amore), non era oggetto essenziale e immanente di amore. Non era qualcosa di intimo e di vivo nello spirito dell'uomo, non era spirito; era la forma più primitiva dell'oggetto, dell'altro dallo spirito: anch'esso natura. Che è il carattere proprio del così detto intellettualismo; il quale non è la vita piena della conoscenza, ma quella meramente iniziale, frammentaria e incomposta dell'intelletto astratto. Questo infatti, inetto a cogliere l'unità e la vita propria dello spirito, si contenta del particolare, del molteplice, dello sparpagliamento inorganico e morto della natura come tale. Ed ha perciò sempre un oggetto, che è la negazione dello spirito.

6. — L'intellettualista è perciò un positivista, anche quando è un idealista: sempre, propriamente, naturalista, se per natura s'intende l'oggetto dello spirito, quale noi lo troviamo nella coscienza, ma proiettato fuori della coscienza, che gli dà movimento e vita, e quindi fissato in un'assoluta e veramente morta immobilità. Che è poi l'oggetto, la realtà del positivista. L'idealista porrà questa realtà a priori,

---

[1] Vedi la dedica premessa al vol. VII delle *Opere*.

indeducibile, principio ; il positivista a posteriori, prodotto di un processo, risultato; ma l'uno e l'altro staccano questa realtà dalla sua matrice naturale, e la presuppongono quale puro oggetto. Fuori dello spirito, de' suoi interessi e valori o della sua vita, tutte le cose e parti e aspetti di realtà si ragguagliano e si confondono tra loro, senza gerarchia e senza logica, che sarebbero appunto processo dello spirito. E se si parla talvolta di gradi di realtà, di processo, di sviluppo, si fa in contraddizione all' intuizione generale da cui si è mossi.

Per l' intellettualista Dio non vale nè più nè meno di quel famoso rosso di una rosa, che fu, come tutti sanno, il punto che vinse l' Ardigò, in quel momento che, " seduto sopra un sasso, dietro un cespuglio, nel piccolo giardino da *lui* apprestato nella casa canonicale che abitava ", un ultimo raziocinio ruppe l'ultimo filo che lo teneva legato alla fede. Platonismo, il platonismo tradizionale, che insegnavano i teologi, o positivismo? " Guardando il rosso di una rosa, *gli* venne fatto di apprendere colla massima evidenza un vero, che già da lungo tempo andava disegnandosi nella *sua* mente ". — Non si vuol mettere in dubbio l'esattezza del racconto; quella rosa potè sembrare all'Ardigò tanto miracolosa, a rovescio, quanto la lagrimetta di Buonconte; ma, attorno all'anima sua, in realtà, dietro quel fatale cespuglio, non letigavano l'angel di Dio e quel d' inferno. Non che costoro s' infischino del platonismo e del positivismo e delle rose ; ma essi vanno in cerca d'anime, e l'anima dell'Ardigò, in verità, non era davvero impegnata nel rosso di quella rosa. Tant'è, egli potrà dire, dopo parecchi anni: " La religione per me, non è un rimorso, che mi turbi mai menomamente ; sibbene una rimembranza piena di poesia, come un bel sogno svanito. E quindi vive ancora, e dolci le amicizie con quegli animi nobili e generosi, che trovai,

e non troppo scarsi, fra i colleghi antichi del clero. E nessuno sdegno per le ingenuità del culto delle persone sinceramente religiose, e per le cose che vi si riferiscono ". Ossia, per la religione tutta quella indifferenza d' una volta; e per le persone, egualmente, com' è naturale, gli stessi sentimenti, che con la religione non avevano attinenza di sorta, e che nulla era intervenuto a mutare. Significativa questa riflessione dello stesso Ardigò : " Per effetto del mio positivismo filosofico ho perduto il canonicato, che mi assicurava la vita in terra, e la fede che me l'assicurava in cielo: E non ho guadagnato nulla in cambio ". Parole, tra ingenue e volgari, che solo il positivismo ha potuto far dire e ammirare: eloquente attestazione, che la religione dell'Ardigò era stata una faccenda tutta estrinseca e troppo strettamente legata a miserabili canonicati terreni e celesti. Chè a uno spirito già sinceramente e profondamente religioso il premio dell' antica fede non avrebbe potuto apparire sostanzialmente diverso dalla beatitudine, dalla perfetta soddisfazione dello spirito trovata nella nuova fede positiva.

7.—Una crisi fu bensì attraversata dall'Ardigò: ed è rivelata nelle parole con cui s'argomenta di mostrarci le conseguenze della maggiore crisi religiosa, ed è confermata e chiarita dai documenti, che abbiamo già esaminati. Al crollo della fede " seguirono in appresso le risoluzioni pratiche : regolare la coscienza secondo la convinzione nuova ; e dichiararla altamente, anche deponendo le insegne ecclesiastiche. Che fu un passo da morirne " ; e qui è veramente l'anima dell'Ardigò : " poichè bisognava passare, si può dire, spietatamente sopra la memoria santa di mia madre, e sull'autorità per me solennissima, e sul dolore di monsignor Martini, e sulla riconoscenza che per lui sentiva ". Questa fu veramente la passione dell'Ardigò tra il 69 e il 71 : non religiosa,

ma personale. La sospensione *a divinis*, dopo la proibizione del *Pomponazzi*, urtò l'animo suo, tutt'altro che disposto a umiltà e pazienza [1], pieno di sè e del proprio valore, come dimostra il tono delle sue polemiche acrimoniose, dove non celino, lasciandolo pur sempre trasparire, un risentimento mal rattenuto; e l'insistenza instancabile con cui egli bada ad avvertire, che quello che egli ha pensato, è interamente frutto originale del suo cervello e della sua meditazione solitaria. Per violenta passione, come attesta il Martini, avendo sentito che il clero di Mantova aveva aderito alla definizione del domma dell'infallibilità fatta dal Concilio, e stabilito di pubblicare dall'altare il nuovo domma di fede, scrisse in un giornale cittadino una protesta; che quindi gli venne imposto di ritrattare. Si volle troppo: e questa pressione fece più del rosso della rosa: e gli fece palese l'inconciliabilità, non tra la sua fede scientifica e una fede religiosa mai conosciuta, ma tra i bisogni del suo carattere di uomo e di studioso e quella "religione ignorante, superstiziosa, bigotta e simulatrice" che, com'egli dice nella stessa confessione della *Morale dei positivisti*, aveva sempre abborrita; ma che non era, a dir vero, la religione (contraria di certo al suo positivismo), sibbene la Chiesa, quella chiesa clericale, che lo stesso Martini gli aveva insegnato a combattere. Quindi la necessità di uscirne; e contro questa necessità quei motivi sentimentali, che s'è visto.

Nella *Morale dei positivisti* l'Ardigò dice che gli toccava "persino superare il ribrezzo che *gli* metteva il pensiero, che la *sua* apostasia avrebbe prestato un'arma nuova e maggiore ai veri, implacabili, potenti calunniatori " di monsignor Martini". Nella lettera, invece, del 7 aprile 1871 allo

1 Del Martini egli stesso dice che lo amò; " quantunque nella mia indole si mostrassero delle asperità forti e frequenti " : *Opp.* III, 347.

stesso Martini, aveva detto, come s'è pur veduto, che il ritener l'abito gli pareva sarebbe stato per alcuni forte motivo di scandalo, per altri occasione di calunnia, per molti certo motivo di maldicenza contro esso Martini. " Io sarei ", gli aveva scritto, " un egoista e senza alcuna delicatezza, se non mi tirassi da disparte, e restassi come una testimonianza dei suoi nemici contro di Lei ". Ed è probabile nel 78 non avesse bene presenti le considerazioni fatte in questo proposito sette anni prima. Egli, continuando a godersi il canonicato, restando sempre sospeso e punto disposto a sottomettersi, avrebbe fatto più danno alla riputazione ecclesiastica del Martini, che non gliene fece con l'apostasia. E una volta spezzati i legami affatto estrinseci e meramente sociali, che lo tenevano avvinto al cattolicismo, qual meraviglia che ripiegandosi su se stesso, si sentisse dentro una coscienza al tutto vuota di credenze religiose? L'abito e le consuetudini sociali gl'imponevano prima, senza che egli se n'accorgesse, una professione formale e verbale di una fede, che in effetti non era la vita della sua anima assetata di conoscenze intellettuali e incuriosita dietro ai più eleganti e peregrini problemi dell'umano sapere; abbandonato quell'abito e tralasciate quelle consuetudini, l'anima sua si dedicava liberamente alla spontanea gioia delle sue ricerche. E quando in fondo a queste gli ricompariva innanzi quel vecchio Dio, solito in passato a tormentarlo col pensiero dell'oltretomba che gli riempiva l'animo di ansietà e di tempesta [1], era umano, era naturale, che ei si vendicasse delle vecchie paure ereditate dalla povera mamma negandogli l'onore dell'iniziale maiuscola. Tanto, quel Dio, ora, lontano dalla canonica, non pareva più quello!

---

1 *Mor. posit.*, p. 351.

Egli, insomma, era stato religioso nè più nè meno di tanti altri canonici, ai quali il sacerdozio è una professione come un'altra, a cui la famiglia li ha avviati nei primi anni, e la forza d'inerzia e i rispetti mondani li tiene avvinti, senza nessuna seria preoccupazione nel fondo dell'anima e e con la più tranquilla sicurezza che la vita si può egualmente vivere e svolgere in tutte le direzioni così dal laico come dal sacerdote. La vita di Roberto Ardigò era quella degli studi; e se egli non avesse pubblicato mai nulla, non avrebbe mai sospettato che tra la religione, cioè l'abito suo, e la libera vita indagatrice del suo pensiero potesse nascere conflitto di sorta.

8. — A maggior chiarimento e dimostrazione di questo ritratto dell'animo dell'Ardigò, giova esaminare in primo luogo la parte del suo pensiero che si riferisce alla religione. Della quale egli per la prima volta, e più distesamente che mai, si è occupato nella *Morale dei positivisti:* quando, lo svolgimento di quella dottrina, la cui manifestazione aveva avuto per effetto la sua apostasia, gl'imponeva come un punto d'onore di dimostrare che effettivamente la sua dottrina era la negazione delle credenze fondamentali di quella religione; e che non questa l'aveva respinto da sè, — come, infatti, era avvenuto, — ma egli l'aveva abbandonata, perchè trovatala falsa. Come accade all'amante che respinto dalla sua donna, finisce con l'odiarla e trovarla indegna di sè.

Nella *Morale* egli s'imbatte due volte nella religione: 1° dove espone la sua teoria psicologica del volere, e tocca del piacere e del dolore; 2° dove si sforza di dimostrare, che la religione non è necessaria allo spirito umano; e che, come i denti in bocca all'animale prima non ci sono, poi nascono e infine si perdono, anch'essa è qualche cosa

che una volta non c'era, ed è destinata a cessare, e s'è già dileguata negli spiriti colti e illuminati, senza che ne venga menomamente pregiudicato, anzi rinforzandosi vieppiù il vigore delle morali idealità.

9. — Nel primo caso l'andamento del discorso conduce l'Ardigò a determinare la funzione del dolore nell'economia della vita, e accenna l'idea, che il dolore serve ad avvertire l'animale di un danno incombente al suo organismo, per sforzarlo, anche suo malgrado, a rimuoverne le cause; come, nella speciale formazione, propria dell'uomo, della vita civile, ha l'ufficio egualmente di dare l'allarme ogni volta che questa vita sia compromessa. Idea finalistica, che non si concilia con l'assunto fondamentale del suo stesso positivismo; ma non è questo che qui c'interessa. L'autore continua: " Ecco il perchè positivo del male. Il perchè dell'epoca scientifica, o dell'a v v e n i r e. E quanto diverso dal perchè metafisico, cioè dell'epoca religiosa, o del p a s s a t o! "[1]. Così, il problema biologico del dolore, che pare male ed è bene, gli ricorda il problema che già altre volte doveva aver tanto esercitato la sua intelligenza, il problema della teodicea.— È lo stesso problema, egli dice, una volta concepito metafisicamente o religiosamente, e ora in modo positivo. Quindi la mia soluzione deve prendere il posto delle sottili escogitazioni dei metafisici e dei teologi. — Senza sospettare che la sua giustificazione del dolore, per costoro, ha il piccolo difetto, come tutte le altre soluzioni dell'a v v e n i r e dei problemi altra volta concepiti metafisicamente e teologicamente, di rimandare da Erode a Pilato; e quindi non solo non risolvere il problema, ma mettere in condizione di non poterlo risolvere mai. " Il dolore nasce

1 *Opere*, III, 70.

per una alterazione morbosa, o dissolvente, dell' organo. Il dolore sforza l'animale..... ". Certo, benvenuto il dolore una volta che c' è l'alterazione morbosa, la quale, se l'animale non se n'accorgesse, dissolverebbe l'organo; ma, quell'alterazione morbosa, c' è anch'essa per la salute dell'organo? Il vero male è essa, non il dolore. Ed essa perchè c'è? Se voi rispondete: c' è perchè non può non esserci, data la causa di cui è effetto — che sarà la vostra risposta; — voi uscite dalla ricerca accettata col contrapporre il perchè dell'avvenire al perchè del passato, e col proporre infatti, in prima istanza, una soluzione finalistica. Se non volete incorrere in questa *ignoratio élenchi*, convien confessare che la scienza dell'avvenire non può dare un perchè di questo genere; e riconoscere quindi, che la vostra scienza non ha che fare con la religione e la vecchia metafisica. E se ciò non fate, questo è segno che dell' interesse dello spirito nella questione della teodicea non vi rendevate nessun conto. E quando, perduta la madre, chiedeste a Dio perchè v' infliggeva questo dolore, voi non sentivate nella vostra anima la presenza dell'Ottimo onnipossente: e non sentivate veramente il problema.

Ed ecco i periodi attraverso i quali si sarebbe svolta, secondo l'Ardigò, la religiosità:

1. Da prima fu avvertito distintamente solo il dolore fisico. E si credette lo infliggesse un essere superiore, inclemente come le forze cieche della natura, feroce come il nemico vincitore; e l'uomo si argomentò di placarlo coi sacrifizi.

2. Poi fu avvertito distintamente anche il piacere. E allora due divinità, la buona e la malvagia; una principio del bene e dell'anima umana, l'altra del male e del corpo dell'uomo: e allora non più sacrifizi, ma purificazione dell'anima con la mortificazione del corpo.

3. L'organizzarsi della società, e quindi la punizione di chi trasgredisse volontariamente la legge, fece concepire più tardi la divinità giusta, e la religione come una soddisfazione della sua inesorabile esigenza di giustizia; e per spiegare il dolore dei non colpevoli, venne escogitato il peccato originale.

4. Infine, il progresso della civiltà, la cresciuta mitezza dei costumi, il predominio della benevolenza, trasformarono il Dio vendicatore e giusto in un Dio di perdono e di redenzione. Donde la religione del pentimento, che si dimostra con la sofferenza passiva e rassegnata dei patimenti, e con l'applicazione volontaria di essi.

Però, in ogni tempo, conchiude l'Ardigò, gli uomini, signoreggiati dalla idea religiosa, hanno fatto come colui che, guardando la luna, non vide il fosso e vi cascò dentro: turbando sempre a proprio danno, per un pregiudizio, la economia salutare della natura; non servendosi del male pel bene, anzi per accrescere il male stesso. È il vecchio motivo lucreziano:

> Humana ante oculos foede cum vita iaceret
> In terris oppressa gravi sub religione,
> Quae caput a caeli regionibus ostendebat
> Horribili super aspectu mortalibus instans,
> Primum Graius homo etc.

E infatti l'Ardigò si ricorda a questo proposito dell'*Epicuro* del Trezza, e cita alcune sue sapienti parole intorno all'efficacia edificante della sana aspirazione edonistica propria dell'uomo libero da pregiudizi trascendenti.

Ma anche qui sbaglia la questione, in conseguenza dell'errore da cui è partito. Giacchè il dolore, per cui si ricorre a Dio, è *quod corrigere est nefas*. C'è bensì un dolore, da cui potrebbe l'uomo liberarsi se avesse cognizione della sua

causa naturale; e l'uomo invece non se ne libera, anzi l'accresce col rimettersene a Dio. Ma allora la colpa non è della religione, sì dell'ignoranza: e per dimostrare che appunto la religione coincide sempre con l'ignoranza, bisognerebbe provare, non che la religione s'è accompagnata sempre con l'ignoranza (chè nè anche il positivismo può scompagnarsene mai), ma che essa stessa è ignoranza: ciò che in questo caso si proverebbe dimostrando l'assurdo del concetto stesso del *quod corrigere est nefas*. E la dottrina dell'Ardigò è tutt'altro che atta, come vedremo, a questa prova. Ma, finchè si accorderà l'esistenza di mali, che nessuna scienza positiva potrà mai eliminare, il rifiutarsi di ricorrere a Dio sarà magari un atto di fierezza di animo, ma non un atto razionale. Non vorrei essere frainteso. Voglio dire che il concetto del male è assoluto come il concetto del bene; sicchè la vera questione della loro opposizione come della loro possibile unificazione non può essere empirica, ma metafisica.

10.— Egualmente occasionale e privo d'ogni penetrazione dell'essenza della religiosità è ciò che l'Ardigò ne dice dove tratta *Della possibilità della morale senza la religione:* dove fa una quistione pregiudiziale: "se la scienza progredendo, debba riuscire a distruggere o a confermare la religione; e quindi se questa sia, o non sia, una forma necessaria ed inevitabile della cultura umana"; e una quistione pratica: "se tolta la religiosità, gli uomini e le società loro possano ancora, e come, essere morali".

La prima questione evidentemente è mal posta; perchè, dimostrato che la scienza distrugga la religione, non ne segue che questa non sia perciò tra le forme necessarie e inevitabili della cultura umana, a meno che non si dimostri essere la scienza l'unica forma necessaria di questa. Senza

dire che la scienza stessa, se distrugge veramente in sè la religione, anche in questa come in ogni produzione dello spirito ci doveva pur essere qualcosa di vitale. L'Ardigò a questa dialettica delle forme spirituali non bada: e si rappresenta il contrasto tra religione e scienza come il contrasto tra due corpi che non possono occupare lo stesso spazio, e si repellono perciò reciprocamente.

Ad ogni modo, posta pure la quistione, come si risolverà? Ci si aspetterebbe un'analisi intima, diretta, della natura della religiosità. Analisi, che supporrebbe una certa capacità di vita religiosa, oggetto dell'analisi, poichè la religiosità non è un fatto fisico (quantunque, a sua volta, nè anche il fatto fisico s'intenda senza essere ricostruito e fatto da noi); nè è religiosità per noi la religiosità altrui. L'Ardigò, se avesse avuto una volta quel tale fervore di misticismo, che egli ci dice, dal suo stesso metodo positivo, che inculca le diretta osservazione dei fatti, sarebbe stato condotto a cercare nella poesia stessa, com'egli si esprime, del suo sogno svanito la natura della religione. Invece, cerca cerca dove possa trovare questa religione da sottoporre ad esame, l'intellettualista, volto sempre ai fenomeni che gli sembrano più oggettivi, come ai fenomeni fisici così ai libri in cui par si materializzino i fenomeni dello spirito, trova che "opportunissimo torna l'esame di una dissertazione dell'illustre M. Müller sopra *Il problema della religione* inserita nel fascicolo 1° maggio 1878 della *Nuova Antologia*". Così, nella trattazione della seconda questione, volendo dimostrare che la religione "contiene in se stessa degli elementi contrari alla moralità", non sa far di meglio che riportare testualmente una dozzina di pagine del Mamiani, da un articolo egualmente inserito nell'*Antologia* del 1878. E sia: ma, criticando il Müller, egli dovrà pur dirci che cosa intenda per religione e come concepisca perciò il processo di dissoluzione

a cui essa va soggetta a causa del progredire della scienza. Il Müller, ripetendo un'antica e irrefragabile osservazione [1], aveva notato che nel feticismo stesso, come nel culto di ogni cosa o fatto naturale, l'adorazione umana si è sempre rivolta a qualcosa d'invisibile, e che al di sopra dei molti dèi minori, creduti talvolta visibili, si è concepito sempre un Dio supremo invisibile. Per l'Ardigò ciò è vero per un solo momento della evoluzione storica, attraverso la quale bisogna invece considerare la religione. " L'oggetto sacro o religioso è l'oggetto soprannaturale. E il soprannaturale è al di là dell'ultima causa naturale scoperta ". Quindi, l'uomo cominciò a trovare quest'oggetto sacro negli stessi oggetti che toccava. Poi lo portò indietro, nei grandi alberi, nei fiumi, nei monti. Poi più indietro ancora, nelle meteore. Infine, " in persone dimoranti fuori della cerchia visibile delle cose ". E ciò in corrispondenza del progresso della osservazione scientifica, coll'avanzar della quale deve indietreggiare il sovrannaturale. Così, oggi stesso, " l'ignorante pone il dito di dio immediatamente sopra la pioggia, il colto lo porta molto più indietro ; lo porta fuori dello stesso universo e del suo stesso principio ".

11. — Questa è la dottrina fondamentale del nostro positivista intorno alla religiosità; imperniata perciò sul concetto del soprannaturale, che, viceversa, l'analisi delle idee dimostrerebbe naturalissimo; un soprannaturale, che s'accampa sempre nella causa ignota, che poi è conosciuta, e rientra nella cerchia stessa della natura. Ma egli si dimentica di determinare come ha da essere ignoto, e in che senso sopran-

---

1 " Mai furono adorati crocodilli, galli, cipolle e rape ; ma gli Dei e la divinità in crocodilli, galli ed altri " : BRUNO, *Dialoghi morali*, ed. Gentile, p. 177.

naturale questo oggetto della religione : ossia, nientemeno, in che consiste propriamente il divino. Giacchè l'oggetto che tocco e che io considero come divino non è, in quanto quel determinato oggetto tangibile, ignoto e sovrannaturale: anzi in quanto oggetto tangibile, è noto, e perciò naturale. Nè è divino in quanto, senza fondata ragione, gli attribuisco una determinata causalità; perchè io non ne ho coscienza; e nella causalità esso pertanto si adegua a tutte le altre cause che, scoperte da genuina osservazione scientifica, costituiscono già il sistema naturale dei fenomeni. In che senso il soprannaturale, che come tale è divino, si distinguerà dunque dalla natura?

All'Ardigò non resta che ricorrere alla paura, che dice, infatti, in un tentativo di teoria dell'origine della religione, " uovo generatore della religiosità ". Si dirà dunque che il sovrannaturale è tale in quanto incute paura; e in questo senso è ignoto. Ma, si badi, avverte lo stesso Ardigò: " la religiosità già svolta non è più la paura del bruto, onde nacque; come la parola, nella quale si convertì un po' alla volta il grido incondito proprio di ogni animale, non è più quel grido medesimo. Perchè quella paura inconsapevole e selvaggia diventasse la religiosità, si dovettero compire delle evoluzioni progressive e delle trasformazioni nella psiche umana " con insensibili passaggi da una forma all'altra: " Il soggetto uomo in opposizione coll'oggetto natura. Questa qualche cosa di personale, che agisca conoscendo e volendo. E che si pianti in faccia all'uomo, come una potenza che se la prende con lui, e che ha una forza strapotente per dominarlo, e infliggergli del male " [1]. Ed ecco il principio della religione.

In quell'altro luogo, prima citato, la personalità del di-

[1] Pagg. 285-6.

vino veniva, in verità, molto più tardi del principio e si badava anche ad avvertire: "Prima fu concepita indistintamente nell'oggetto che agisce la divinità; poi, formato separatamente il concetto della *cosa* e quello dell'azione, questa si personificò in qualche cosa di spirituale ed invisibile, ossia nel nume della cosa stessa"[1]. Qui, invece, tutto questo processo è abolito: prova evidente dell'incapacità e del niuno effettivo interesse del pensatore e fissare l'oggetto di cui ragiona. Comunque, se il sovrannaturale si vorrà determinare come ciò che incute paura, bisognerà poi dire che specie di paura incute questo speciale essere che è divinizzato; perchè non è divinizzata ogni bestia feroce e ogni nemico terribile. Se, in ogni caso, si ha paura per un attributo di ciò, alla cui presenza si prova paura, qual è l'attributo del divino? E siamo sempre lì: il nostro scrittore non guarda fiso alla natura della religione. Non guarda, perchè non l'ha avanti; e non l'ha avanti, pare, perchè non l'ha mai conosciuta, non c'è vissuto mai dentro.

12. — Il Müller determinava il soprannaturale oggetto dell'adorazione religiosa come l'infinito (e però visibile, sovrasensibile, assoluto). E poichè, secondo lui, la nozione dello infinito è essenziale allo spirito umano, la religione non potrebbe mai venir meno. E l'Ardigò appunta le sue critiche contro questo concetto dell'infinito del Müller sostenendo che è un'idea confusa, alla quale si deve sostituire ora quello di indistinto, ora quello di potenziale, ora quello di soprannaturale. Il Müller adduce varie specificazioni dell'idea di infinito, per dimostrare come esso sia immanente nelle percezioni più elementari; e specificando, com'è

[1] Pagg. 288.

naturale, supera il concetto puro d'infinito, concretandolo, e offrendo quindi il fianco al facile attacco dell'empirista; il quale, mirando al solo concreto specificante, pretende provare come tutti cotesti infiniti non siano dati originarii delle cognizioni, e non siano neppure assolutamente infiniti. Ma il Müller dice, in astratto, il suo infinito la più alta generalizzazione; che è come dire il concetto dell'essere puro. — No, ribatte l'Ardigò; questo non è infinito, ma indistinto: l'indistinto, da cui sorgono (come sarà chiarito meglio in séguito) tutti i distinti mentali: l'indistinto psicologico, da cui proviene così il finito come l'infinito, così il relativo come l'assoluto ecc. Lasciamo stare l'indistinto che, come vedremo, è distintissimo, essendo sempre un fatto, vuoi fisico, vuoi psichico, e non ha niente che vedere coll'infinito di cui qui si tratta; e vediamo piuttosto che cosa intende per infinito l'Ardigò.

Il finito è la singolarità come tale; l'infinito la molteplicità, non solo indeterminata (che potrebbe essere indefinita), ma indeterminabile, e quindi meramente potenziale: o meglio quel numero potenziale determinato come tale, che non può compiersi mai. Finita la sensazione singola, distinta come tale. Infinita l'esperienza, come possibilità di un numero infinito di sensazioni coesistenti, successive, somiglianti. Donde i tre infiniti della estensione, o del numero delle cose esistenti, della durata, o del numero dei fenomeni succedentisi, e dell'essere, o del numero delle specie e delle leggi, ossia delle ragioni di ciò che è e di ciò che succede. Questo, almeno, l'infinito soggettivamente considerato secondo tra le tre forme dell'esperienza o i tre processi fondamentali dell'attività psichica. Ma " questo ritmo intellettuale, riscontrandosi per l'osservazione e per l'esperimento nell'oggetto [come se per l'osservazione e per l'esperimento si potesse uscire fuori dell'esperienza],

è posto positivamente come proprietà del sentito ossia della realtà; e così il mondo sensibile è scientificamente un infinito in se stesso": dove però non si deve più parlare di tre infiniti; "perchè nella cosa della natura il triplice infinito della mente si identifica nella sua unica individualità, come tre rapporti di un termine solo con tre termini diversi, e quindi come il molteplice sensibile dato dalla molteplicità dei sensi impressionati da una cosa si identifica nell'unica individualità di essa". Insomma, "l'infinito così spiegato non è altro che la naturalità assoluta dell'esistenza tutta quanta; e quindi l'esclusione assoluta di tutto ciò che non è la stessa natura...; coincide col naturale, ed esclude assolutamente il soprannaturale. E per ciò l'infinito dei positivisti è essenzialmente non religioso".

13. — È facile osservare due cose. In primo luogo, la sensazione singola, come tale, si distingue dalla esperienza infinitamente molteplice, e dovrebbe escludere perciò da sè ogni infinità. Invece, lo stesso Ardigò avverte "che il numero può essere per frazionamento dell'uno (infinito all'interno) oltre che per addizione dell'uno all'uno (infinito all'esterno)" [1]. Quindi la stessa sensazione singola per frazionamento dà luogo a una molteplicità potenzialmente infinita, ed è un infinito [2]. Che se l'infinito deve essere escluso da essa, in quanto essa è avvertita come un singolo, anche la esperienza nella sua totalità è un singolo, che non può apparire nella sua pluralità se non spezzan-

---

[1] *Mor. posit.*, p. 274-5.

[2] "Ogni sensazione ritenuta semplice ed elementare è invece un insieme di quei minimi della sensazione, che designammo col nome di protoestemi": *Unità della cosc.*, in *Opere*, VII (1898), p. 508. Cfr. la stessa opera, parte I, c. III, n. 5.

dola negli astratti singoli che la costituiscono. E se la totalità dell'esperienza non s'ha da considerare se non attraverso l'astratta analisi delle sue parti, non si vede perchè la cosidetta sensazione singola si debba cogliere nell'unità indissolubile de' suoi elementi. Si vuol dire, forse, che il concetto d'infinito non corrisponde a niente di reale, ma, come ogni numero, è una determinazione meramente soggettiva (provvisoria), che presuppone un'arbitraria unità di misura? Ma, allora bisognerebbe determinare il concetto stesso della misura. Ciò che è impossibile in questo caso, perchè realmente la misura suppone la quantità, e al fatto psichico, sensazione od esperienza, non s'adatta la categoria della quantità: consistendo esso sempre in un' unità impartibile e immoltiplicabile. E niente è più illusorio della legge ardigoiana della reduplicazione dei fatti psichici, per cui lo stesso atto psichico si moltiplicherebbe ripetendosi, laddove l'atto psichico ripetuto non può essere mai se non atto psichico nuovo.

In secondo luogo, questo infinito immaginario dell'Ardigò, non ha niente che fare con l' infinito della religione. Questo infinito è un numero, che è qualche cosa di ben determinato; ed è quel numero determinatissimo, secondo l'Ardigò, che, a differenza di tutti gli altri, non si può compiere mai: e, solo in questo senso, indeterminabile. Ora l'infinito della religione è quello che trascende così il numero come ogni altra determinazione del pensiero: perchè determinandosi, appunto, cessa di essere quell' infinito che è. Quindi l'impossibilità di pensare Dio: quindi il misticismo. Nè vale sfidare qualunque, come dice elegantemente l'Ardigò, "a trovare nel contenuto della sostanza, che dicono infinita, la minima traccia di una entità, che non sia un infinito"; perchè una traccia additabile è una determinazione par-

ticolare, e quindi al di qua dell'infinito: che si otterrà soltanto sottraendo tutte le tracce particolari.

Egli è evidentissimo, che cotesto infinito, a cui solo si son sempre indirizzati gli spiriti religiosi, questo assoluto, che altri separa e oppone ad ogni finito e relativo, e altri, con pari senso religioso, vede in fondo a ogni finito e relativo, è davvero qualcosa di non mai intravvisto dal nostro positivista; il quale altrimenti si sforzerebbe di affrontarlo direttamente e di mostrarne gli assurdi intrinseci per superarlo, senza perdersi in oziose e vane schermaglie con uno dei meno esperti campioni di questa idea veneranda, come M. Müller.

14. — La sua situazione innanzi al problema religioso è quella di un cieco nato di fronte alla questione dei colori. Pel cieco nato colori non ce ne sono, e al linguaggio comune dei veggenti relativo ai colori egli può far corrispondere solo rappresentazioni desunte dai sensi che egli possiede. I sensi dell'Ardigò veggono il particolare, il finito, il relativo; ma non videro mai l'universale, l'infinito, l'assoluto; a questi termini del comune pensiero, per sforzi che faccia, non può far corrispondere altro che suoi travestimenti del reale che solo egli conosce.

Senza questa cecità, non avrebbe durato fatica ad accorgersi che quell'infinito, che egli stesso riconosce termine inseparabile del finito, con esso concomitante sempre nella coscienza distinta del finito, non può essere la totalità dell'esperienza; la quale, nel momento della singola sensazione, si esaurisce appunto nella sensazione stessa, e non può rappresentare perciò, rispetto alla singola sensazione, una pluralità derivante da addizione di altre singole sensazioni; ma dev'essere, ed è realmente, la stessa sensazione attuale, non quantitativamente considerata (come si potrebbe

considerare, beninteso, non rispetto a se stessa, ma rispetto al suo contenuto, che è tutt'altra cosa), ma qualitativamente, come atto, che appunto non può concepirsi se non come assoluto, infinito e universale. Chè ogni sensazione — ossia ogni atto reale della coscienza — non è se non se stessa; e nella sua assoluta posizione esclude da sè tutto ciò che non sia essa; e poichè è essa l'atto della coscienza, resta essa sola, senza limiti, — senza nulla, che la limiti, — nell'infinità ed assolutezza propria dello spirito, che in essa si attua: atto particolare, insieme, ed universale, come ogni individualità veramente concreta.

Che bisogno c'è di affannarsi dietro alla fantastica ridda del potenziale, nella successione del tempo sfuggente vertiginosamente al pensiero, che la lancia esso stesso in furia a correre innanzi a sè per l'avvenire, e indietro, pel passato, lontano lontano, se, appena affisata tranquillamente nella attualità della sua vita immanente, la coscienza ci mette innanzi, in tutta la sua adorabile divinità, l'eterno che si ricerca? Basta sapersi concentrare un po' in se stesso, ritirando lo sguardo dallo sparpagliamento dell'essere a volta a volta determinato nella perenne vita del pensiero. Ma tanto poco l'Ardigò s'è sforzato mai di compiere in sè questa concentrazione, che nell'eterno del teismo egli dice, in un punto di questa sua polemica a vuoto, compendiarsi " l'infinità virtuale dei momenti costitutivi del tempo ", ossia l'infinito indistinto corrispondente al suo distinto infinito della natura. Come se l'eterno fosse la totalità del tempo, anzi che la negazione del tempo. Lampante dimostrazione della cecità singolare, che ho detta, e preannunzio evidente dell'impossibilità assoluta d'intendere il principio stesso di ogni fatto dello spirito, e quindi della realtà, in chi è capace d'uscire in una tale sentenza. Giacchè come intendere

un solo atto di pensiero, una sola sensazione, senza essere in grado di vederne l'intima estemporaneità?

Tutti tre i concetti dell' indistinto, del potenziale, del sovrannaturale, con cui l'Ardigò baratta quello incompreso d'infinito, como tentativi di risolvere nel processo positivo dell'esperienza ciò che per definizione la trascende, rivelano, dunque, nell'Ardigò un orientamento spirituale, che non permette d'incontrarsi mai nell'oggetto della religione: e confermano il concetto di quell'insensibilità religiosa, che ci ha aiutati ad intendere come il positivismo abbia messo lentamente radici nella sua mente senza produrre nessuna crisi nell'anima dell'uomo, che s'era per molti anni illuso di esser sinceramente l'apostolo di una religione; come ci aprono la strada a intendere il significato e il limite di tutta la sua filosofia.

15. — L'ateismo dell'Ardigò si può infatti considerare come la chiave di volta di tutta la sua filosofia; la quale pertanto viene ad essere una filosofia soltanto come negazione della filosofia. Altri pensatori antichi e moderni, si sono sforzati di costringere la filosofia a rinchiudersi nella speculazione del finito, del relativo, dell' empirico: che, come tale, non può essere mai e non è infatti se non, direttamente o indirettamente, il fatto naturale, in quanto altro dallo spirito: ma la natura stessa dello spirito si è ribellata alla violenza del fallace proposito, e l' infinito, l'assoluto, lo spirito, scacciato dalla scienza, è risorto potente di là da essa a fissarne il limite e circoscriverne il valore mostrando la necessità della sua integrazione in una speculazione superiore. Esempi: Locke, Hume, Kant, lo stesso Spencer: nessuno dei quali nega qualche cosa (che è poi il fondamento di tutto) al di là della realtà dell' esperienza sensibile. L'Ardigò, invece, ha sempre combattuto contro il

noumeno kantiano e contro l' inconoscibile spenceriano, adeguando la realtà all'esperienza possibile; rinnovando a più riprese la sua polemica[1], quasi tormentato dal bisogno di assicurar sempre meglio a se stesso la validità della tesi abbracciata. La quale, brevemente, è la seguente:

Il positivista non divide la sfera delle sostanze e dello spazio, non la linea delle efficienze e del tempo, in due parti, delle quali l'una sia la natura e l'altra il soprannaturale, come fa il teista. Tutta la sfera e tutta la linea sono, pel positivista, la identica natura. Se non che, nella parte distinta è la natura già sperimentata; e nella indistinta, la natura non ancora sperimentata[2].

Non c'è bisogno di dimostrare che l' indistinto della esperienza, dello spazio e del tempo, non sperimentato, e però diverso dal distinto, ma indotto, è dell'identica naturalità del distinto. Si tratta di una " affermazione ovvia, spontanea, legittima, razionale, positiva, escludente la immistione viziosa de' supposti metafisici arbitrari "; e chi più ne ha più ne metta. Il limite qui tra una sfera e un'altra, è soltanto relativo e spostabile sempre all' infinito. L' inconoscibile è solo ignoto, non destinato, s'intende, a rimaner tale. — Si dice: il pensiero del relativo implica il pensiero dell'assoluto. È vero. Ma l'assoluto solo in rapporto col relativo che lo richiama, è assoluto; in sè, esso stesso, se conosciuto, è un altro relativo, che richiama un altro assoluto: sicchè il limite tra il relativo e l'assoluto si sposta sempre,

---

1 Oltre qualche cenno nella *Formaz. nat. del sist. sol.* (1877), v. gli scritti speciali *L' Inconoscibile di H. Spencer e il positivismo* (1883), rist. nel vol. II delle *Opere*: *L' Inconoscibile di H. Sp. e il Noumeno di E. Kant* (1901; ma già in parte pubblicato qualche anno prima), nel vol. VIII delle *Opere*; *L' idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filos. positiva*; e *Monismo metafisico e monismo scientifico*, nel vol. IX.

2 *Opere*, II (1884), p. 341.

e lo stesso assoluto si dimostra a volta a volta, col progresso della conoscenza, della stessa natura del relativo. Lo stesso assoluto non ci trasporta, dunque, fuori dell'esperienza. Se voi dite assoluto la sostanza, e relativo l'accidente; la sostanza, una data sostanza, non è mai tanto sostanza che alla sua volta non possa essere concepita come qualcosa d'inerente in un'altra sostanza; e quindi come accidente. Dite assoluto la causa? Anche la causa, ogni singola causa è effetto di un'altra causa, come il suo effetto è causa di un altro effetto: e l'assoluto è relativo, e il relativo è assoluto [1].

Data la dottrina inoppugnabile della relatività della conoscenza, la trascendenza è inevitabile. Ma, siamo sempre lì, il trascendente non è il noumeno kantiano, che è di là dal fenomeno, ma un fenomeno rispetto all'altro, una sensazione rispetto all'altra. " E positivamente non consta che a questo modo; poichè, se dico che la sensazione del calore non è la vibrazione delle malecole alla quale la riferisco, qui il confronto è tra una sensazione e un dato formato tutto di sensazioni " [2]. Non c'è, insomma, un assolutamente assoluto, e non c'è un assolutamente trascendente: ma è sempre un'assolutezza relativa, e una trascendenza reciproca: poichè non è soltanto trascendente la vibrazione molecolare rispetto al calore, ma questa rispetto a quella; e, in generale, ogni dato (sempre sensazione) rispetto a un dato diverso. E in questa legge generale della trascendenza reciproca rientra la incommensurabilità della sensazione con lo stimolo; il quale non è un inconoscibile, ma un concetto formatosi in séguito ad altre sensazioni, e, pertanto, sensazione anch'esso [3]. E la cosa in sè non è

[1] II, 334.
[2] IX, 46.
[3] VIII, 419.

mai altro che un' altra rappresentazione. Il concetto di un essere che non apparisca è contraditttorio: perchè la cognizione è data sempre nell'apparire, nella sensazione.

16. — Kant certamente non sarebbe rimasto soddisfatto di questa maniera di liquidare la sua cosa in sè. Giacchè egli non avrebbe avuto difficoltà a menar per buona al positivista italiano tutta quanta la serie infinita delle conoscenze sensibili, distinte e indistinte; e questo precisamente egli voleva dire con l'espressione, abituale nella *Critica della ragion pura,* di esperienza possibile, esprimente tutto il dominio dei fenomeni. Ma si sarebbe certamente rifiutato a porre nella serie quel noumeno, che, appena dato un fenomeno, si intravvede subito come sottostante a questo: poichè, messolo nella serie, e rimandatolo perennemente da un membro all'altro di questa, e considerata pure la serie nella sua totalità potenziale, egli non avrebbe così ottenuto se non quel fenomeno solo che, in quanto fenomeno, ha per lui un limite, non nel senso dell'estensione, ma nel senso della profondità, la quale resta sempre intatta anche quando si sia percorsa, in tutti i sensi, la superficie dell'estensione. Sicchè, data la sensazione del calore, da questo io posso procedere oltre, pensando, per due vie ben diverse l'una dall'altra; una delle quali, apertissima alla salda conoscenza che trova nella sensazione la sua materia, ci può a poco a poco per successivi gradi d'esperienza condurre alle vibrazioni molecolari del corpo sentito caldo: l'altra (per percorrer la quale manca allo spirito la materia, che solo un organo analogo alla sensazione potrebbe fornirle), se potesse esser percorsa, ci condurrebbe, non più alle vibrazioni molecolari, ma a qualcosa che, per definizione, non possiamo dire che cosa sia: posto che esso si dice noumeno appunto perchè non è oggetto di senso, ma di pensiero, e di un pensiero

concepito per modo, che non possa darci se non una conoscenza negativa. Per superare questo presupposto di un pensiero puro, che pone il concetto limite dell' esperienza, bisognerebbe superare lo stesso concetto del fenomeno: non del fenomeno *a*, o del fenomeno *b;* ma lo stesso concetto del fenomeno in generale: perchè il concetto del noumeno è correlativo al concetto del fenomeno; e si pone per la distinzione della realtà in fenomeno (per noi) e noumeno (in sè). Ciò che l'Ardigò non ha fatto, e non poteva fare, perchè, se il noumeno è l'oggetto del pensiero puro e il fenomeno quello del pensiero empirico, ridurre la realtà al solo fenomeno, si potrebbe solo a patto che cessasse del tutto il pensiero puro, e restasse solo il pensiero empirico: laddove sostenere, come fa l'Ardigò, che il pensiero è solo pensiero empirico, è ufficio del pensiero puro: e il pensiero puro può fare tutt'al più, e fa nell'Ardigò, come Scipione Nasica quando si racconta rispondesse da sè ad Ennio che cercava di lui, non essere in casa.

Il noumeno è stato infatti superato nella storia della filosofia, non perchè esso sia stato messo esso da parte, e conservato tal quale il fenomeno; ma perchè, corretto il modo di concepire il rapporto del soggetto con l' oggetto, lo stesso fenomeno è diventato noumeno, e il pensiero empirico s' è elevato a pensiero puro. Affinchè non ci sia più noumeno, l'oggetto stesso dev'essere soggetto. E se, come nell'Ardigò, l'oggetto resta sempre una cosa e il soggetto un'altra, il pensiero che pone questa opposizione, e che non è la immediata sensazione o pensiero empirico, ma il pensiero che fa valere la stessa sensazione, ossia il pensiero puro (p. e. la psicologia dell'Ardigò), non può a meno di distinguere fra quello che l'oggetto gli apparisce nella sensazione, e quello che esso sarà in se stesso. Il quale oggetto in se stesso, o " estrasoggetto ", come lo direbbe il Ro-

smini, è prodotto di quello stesso pensiero che pone la sensazione, e in questa e il fenomeno: la quale sensazione sarà quel sarà (e si può concedere all'Ardigò che sia tutto quello che vuole); ma a un patto, che la si riconosca per tutto quello che vuol essere, come la riconosce p. e. esso Ardigò. E quando la si riconosce, in qualche modo si crea: come si crea re chi è riconosciuto, o magari si fa riconoscere tale.

17.— Ma, checchè ne sia di questa negazione del noumeno dentro la stessa cerchia dell'empirismo (e il valore di essa può meglio apparire dall'esame di tutta la filosofia ardigoiana), preme qui di notare il carattere rigidamente empirico, che in questa negazione si manifesta, del pensiero dell'Ardigò. Allo Spencer, come già al Kant, la realtà della scienza appariva una realtà limitata, oltre la quale potessero aver soddisfazione tutti i bisogni più profondi dello spirito. Quale interesse poteva avere l'Ardigò per estendere al di là di ogni limite assegnabile la realtà sensibile, da lui come da quegli altri filosofi posta a fondamento della scienza? L'interesse gli venne creato dalla natura stessa del suo spirito grettamente intellettualistico, ed intellettualisticamente empirico: il quale, tutto raccolto nell'osservazione della natura esteriore, non sentì mai nè la realtà di se stesso, nè quindi l'unità, la vita intima e la verità della stessa natura. La mentalità dell'Ardigò, pienamente soddisfatta del metodo e dell'oggetto della scienza positiva, creazione dell'intelletto, doveva naturalmente ragguagliare la filosofia, che è la scienza della realtà assoluta, alla scienza positiva, la cui realtà a lui, destituito di senso religioso o metafisico della realtà metempirica, apparve assoluta. In tutti i suoi sforzi per dimostrare l' impossibilità di trascendere la natura della scienza positiva — che è il carattere speciale del suo na-

turalismo — si sente sempre nel fondo questo motivo profondo della sua mentalità: questa personale incapacità della seconda vista, per cui il dato naturale, il fatto dell'esperienza si vede germogliare da una realtà, che solo è pensabile, perchè è solo pensiero. Tutti i suoi più energici raziocinii contro ogni sorta di apriorismo, di idealismo, di metafisica prendono sempre le mosse da una evidenza indimostrabile e assiomatica, che signoreggia il suo spirito: che il certo è il solo fatto che si pone nella sensazione.

Data questa intuizione, non era naturale che tutto il teologismo della giovinezza un bel giorno, appena avvenimenti estrinseci dessero l'occasione di riflettervi su, si dileguasse come nebbia al vento? La sua intuizione era precisamente quella attuale nel naturalista quando attende alla sua empirica ricerca, la quale non ammette altra realtà oltre quella, che è innanzi agli occhi del naturalista. Il naturalista, superato questo momento, può arguire speculativamente una realtà diversa; ma sarebbe impossibile che egli pur la sospettasse, che ne ammettesse comunque l'esistenza, in quel momento stesso. Quella limitazione di pensiero è propria dell'indole stessa della scienza empirica della natura. L'Ardigò ebbe invece la temeraria pretesa di contrapporre un pensiero così limitato al pensiero filosofico nel campo stesso della filosofia. Il suo programma, fu appunto, e non per metafora, questo di risolvere tutto l'oggetto della filosofia nella natura stessa studiata dalle scienze positive; e fare insomma della filosofia la scienza positiva per eccellenza.

E in verità tutto l'oggetto della filosofia si può considerare e spiegare dallo stesso punto di vista, nel quale si colloca il naturalista per costruire la scienza positiva della natura. Ma c'è un inconveniente: che l'oggetto della filosofia si trasforma allora in un oggetto adeguato al metodo

della scienza positiva; e se ne fa quindi una scienza, ma non la filosofica, bensì la positiva. Tutte le formazioni naturali, in cui s'è travagliata la mente dell'Ardigò, riescono bensì a ricostruire la realtà naturale e spirituale, facendo a meno d'ogni principio che trascenda i fatti della esperienza: ma quella realtà, di cui ci viene così mostrata la formazione (e vedremo quale), non è la realtà di cui cercano e han sempre cercato di rendersi conto i filosofi: ossia la realtà assoluta, o la realtà assolutamente pensata, che è tutt'uno. Onde tutta la sua pretesa filosofia si riduce a un colossale equivoco.

18. — Prendiamo subito un esempio atto a mettere nella più chiara luce questo πρῶτον ψεῦδος della filosofia ardigoiana, togliendolo da uno scritto da lui mandato nell'agosto 1881 alla *Cronaca bizantina,* che allora accoglieva le energie più vivaci della cultura italiana: *Relatività della logica umana* [1]. La logica, come tutto al mondo, per l'Ardigò, dev'essere un aposteriori; un fatto, quindi, che in tanto è, in quanto è stato preceduto da quella serie infinita di cause, che avrebbe anche potuto non esserci.

La logica non precede le cognizioni, ma le segue. Le cognizioni quindi si accampano nella mente prima che sia intervenuta nessuna ragione dialettica di principii, che ne decretino l'accesso e l'ordine e il modo di dipendenza da tutte le altre prima accettate; e vi possono restare senza e malgrado questa ragione..... La logica non è la causa, ma l'effetto delle cognizioni già possedute. Come la fermentazione non è la causa, ma l'effetto, delle miscele fermentali. Le idee si orientano le une verso le altre e si aggruppano intellettualmente nelle generalità e nei sistemi dipendenti per l'incontro accidentale che se ne dà nella mente, secondo le ragioni delle loro attinenze naturali e delle disposizioni del pensante, e della vivezza colla quale gli appariscono. Ma la forza organizzatrice così sorta, essendo sempre limitata, si esaurisce in

---

1 Rist. nel vol. III delle *Opere.*

una quantità proporzionata di lavoro.... E insomma non è l'uomo che domini il suo pensiero, ma è il pensiero, che la natura gli insinua suo malgrado, che che domina lui.

E si badi, non si tratta di un' idea svolta occasionalmente senza salde radici in tutto il pensiero dell'autore. Intorno ad essa si aggira il libro *La Ragione* (1894), che già in quel torno (fin dal 1880) era, a detta dello stesso Ardigò, divisato ed abbozzato [1]. Nella *Ragione*, infatti, si sostiene questo:

L'organo cerebrale, colla immensa molteplicità delle sue parti, che possono funzionare contemporaneamente, determina la concezione di più entità simultaneamente concorrenti, onde la rappresentazione del reale nella forma di *cosa*. Lo stesso organo, funzionando anche in atti successivi, i quali si attengono tra di loro pel riconoscimento nel senso della successione, determina la rappresentazione del reale nella forma dell'*azione*, o del fenomeno o del fatto. E di qui i due ritmi fondamentali dell'esperienza, per cui il pensato o è una cosa, o un'azione; e non può concepirsi diversamente.

La rappresentazione della realtà deve assoggettarsi a questa *funzione del cervello*, e assumere quindi le dette due forme, nè più nè meno della pasta molle; la quale, " se, premuta di sopra, per uscirne dal disotto di un cilindro cavo, interiormente chiuso, deve passare per un buco di una certa grandezza e forma, al di fuori non potrà apparire se non colla forma e grandezza determinata dal buco medesimo ": proprio, insomma, come i maccheroni.

19. — Le categorie di Kant sono questi *ritmi dell'esperienza*, dipendenti dalla funzionalità fisica del cervello; la quale determina del pari

il fatto della associazione speciale per somiglianza, onde si hanno le idee propriamente dette. E, dicendo le idee, intendiamo per queste, tanto le *ca-*

1 Vedi *La Ragione*, in *Opere*, vol. VI (1894), Avvertenza.

gorie supreme del pensiero, quanto i principii generali logici, e gli assiomi, e i generi, e le specie, e le leggi dei fatti; insomma, tutte quelle forme astratte, sotto le quali si concepiscono necessariamente le realtà, e alle quali esse eventualmente si subordinano; e che sono altrettanti ritmi dell'esperienza e imperativi logici, costringenti inevitabilmente il pensiero a presentarsi, come essi dettano, e ad affermarsi come vero [1].

Il vero, dunque, non solo nelle sue determinazioni particolari e nel suo contenuto, ma nelle sue stesse leggi costitutive e nella sua forma, è un prodotto della costituzione naturale del cervello e della sua funzione in rapporto al mondo circostante. E sta bene. Ma c'è una piccola difficoltà: che questo vero, se, come l'Ardigò vuole, è un prodotto nuovo di questa funzionalità psicofisica, segue a fatti, che saranno bensì la sua causa esplicatrice, ma non potranno, alla loro volta, esser fatti veri se non si dà per nato il nascituro. Perchè il vero, essendo il carattere della sensazione, è, attraverso la sensazione, il carattere di tutto; secondo quella stessa osservazione, che l'Ardigò oppone al Kant, quando sostiene che il trascendente del fenomeno non può essere se non un altro fenomeno. E poichè strumento prediletto di dimostrazione è, per l'Ardigò, l'analogia, ricorriamo anche noi a un'analogia. Con l'esperimento, noi produciamo in fisica un fenomeno nuovo, di cui possiamo quindi assegnare la causa nel mezzo cui abbiamo fatto ricorso per produrlo. Riscaldiamo il corpo; vediamo crescere il corpo stesso di volume; e ne induciamo che il calore è causa della dilatazione del corpo. I due fenomeni sono, secondo l'Ardigò, reciprocamente trascendenti; e però l'uno può dirsi causa, l'altro effetto, e lo schema della loro successione valere come schema intelligibile. Ma l'uno e l'altro fenomeno sono veri, perchè l'uno e l'altro sono feno-

[1] *Opere*, VI, 229-30.

meni. Senza di che la trascendenza ci porterebbe fuori della esperienza. Applicando quindi lo stesso schema intelligibile di causalità alla funzionalità fisica del cervello e al vero che ne consegue, bisognerebbe ammettere che il vero fosse un fenomeno nuovo in quanto esso è affetto della funzione cerebrale; e insieme non fosse un fenomeno nuovo, poichè la stessa funzione è già un fenomeno. Che se si volesse distinguere tra fenomeno e fenomeno, ossia tra contenuto del fenomeno e atto o forma del fenomeno, facendo di quello qualcosa per sè stante prima e fuori dell'atto del fenomeno, resterebbe poi da determinare che cosa quel povero estrafenomeno potrebbe essere mai, non essendo noumeno, non essendo nè anche fenomeno, e non cessando per questo di essere pensato.

Giacchè questa è la terribile condizione del problema, che l'Ardigò si lascia sfuggire: cioè, che, comunque si sottragga nel pensiero l'oggetto del pensiero al pensiero stesso, comunque lo s'immagini, prima, p. e., — come tante volte ha occasione di dire l'Ardigò stesso — che si organizzasse l'uomo e si generassero quindi le stesse condizioni del pensiero, non si realizza pertanto un oggetto estramentale (come la cosiddetta funzionalità fisica cerebrale, di qual dal vero); ma si rimane sempre dentro la barriera invalicabile del pensiero, e sotto, quindi, la signoria dell'imperativo logico, con l'obbligo conseguente di pensar secondo verità tutto quel che piaccia pensare. *Dura lex, sed lex.*

20.— Il naturalista è nel suo diritto quando, considerando la logica come un fatto naturale, ne ricerca gli antecedenti naturali. Ma la logica, come fatto naturale, che cosa è? Se io intendo per logica il buco dei maccheroni, o la conformazione cerebrale attraverso la quale deve pur passare la

realtà, quando poi penso la funzione logica del pensiero doversi pure realizzare in una funzione fisica cerebrale, quel tale buco non è più propriamente la logica. Giacchè il buco dovette farsi a poco a poco, e una volta non c'era; e, dopo che c'è, posso otturarlo, e vederlo così bello e otturato; e addio buco! E io resto. Ma, fatta astrazione dalla logica, non ci resta più nulla. — No, dice l'Ardigò, prima della logica che le organizzasse, c'erano le cognizioni, che entravano ed uscivano dalla mente, e facevano il comodo loro, senza che niente potesse mettere un ordine tra loro. — S'è vista, infatti, la curiosa idea dall'Ardigò accennata a questo proposito: l'idea della mente come di un luogo pubblico, che egli poi è costretto a dichiarare, nella sua teoria dell'autosintesi, non esser nulla di reale. Ad ogni modo: lasciamo pure che ci siano queste cognizioni eslegi nei mutui rapporti onde si dovrebbero insieme legare. Ma una cognizione singola, una sola sensazione cosciente, che è sempre un atto di verità, per l'Ardigò, poichè la logica è ancora di là da venire, in sè sarà anch'essa eslege? Kant pretendeva al contrario che, senza l'attività ordinatrice e legislatrice dello spirito, non una sensazione alla maniera dell'Ardigò, non una cognizione potesse esserci, ma solo quel molteplice caotico, che è per lui materia cieca e negazione assoluta d'ogni conoscenza. E certamente, dentro una delle cognizioni andatesi a loro bell'agio ad accampare dentro la mente, come l'Ardigò favoleggia, ci ha da essere tutta una logica complessa, e una serie d'imperativi logici, che guai ad essa, se avessero a sorgere dell'associazione e sistemazione di quella cognizione con le altre. Già lo stesso Ardigò sostiene che "la sensazione realmente subita, è un imperativo logico assoluto", in quanto, "avendosene la coscienza, non si può non ammetterne la esistenza, e nella forma, nella quale si

presenta "[1]. Sicchè già, per sua stessa confessione, una logica bisognerà pure ammetterla fin dal primo principio della vita mentale. Ma in quell' imperativo logico del fatto affermato c'è tutta quanta la logica con la ricchezza delle sue determinazioni, ogni affermazione importando quell'attività giudicatrice, che è la stessa realtà perfetta del pensiero.

21. — In fine, pertanto, la ragione, che dev'essere una formazione e un *posterius*, deve rifarsi da un *prius*, a cui essa è immanente. E com'è naturale, questa è la sorte di tutte le negazioni antifilosofiche dell'Ardigò; che introduce appunto, senza parere e senz'accorgersene, nel semplice ed elementare da cui protesta di poter tutto cavare, tutto quello che vuol ricavarne. Onde combatterà la dottrina della sintesi kantiana dell' intuizione e della categoria, obbiettando che " sottostà ancora al Kant al pregiudizio della filosofia tradizionale delle sue facoltà opposte, del senso, che non possa dare che il singolo, e dell' intelletto, che solo possa dare l'universale ": quando, stringi stringi, anch'egli stima che, se " nella cogitazione non entrano se non sensazioni ", in ogni sensazione per altro c'è la posizione del singolo, e la posizione dell'universale c' è in quanto ha luogo la sintesi d'entrambi nell'atto della coscienza; sicchè nella sensazione ci sono quelle due funzioni in una, che Kant chiamava sensibilità e intelletto, confluenti nell'atto del giudizio. Rimprovererà egualmente a Kant quell'altro pregiudizio " che al sentito sia conferita la consapevolezza da una facoltà a sè, detta la coscienza, atta a informarnelo "; e intanto, mentre bada a ripetere che la scienza positiva (per bocca, s' intende, di lui) ha dimostrato che anche la sensazione ele-

---

[1] *Opp.*, VI, 233.

mentare è essenzialmente conscia, non potrà nè anche lui non distinguere in quella sua semplicissima sensazione certo fatto interno affermato e l'atto dell'affermarlo. Farà delle categorie kantiane il prodotto tardivo dell'esperienza, ma le dissimulerà inconsciamente nell'attività giudicatrice presupposta nel primo palpito dell'esperienza.

22.— Ma, quando poi egli fosse stato più accorto e più felice nella sua deduzione della ragione dalla esperienza, la ragione, divenuta così un *posterius*, alcunchè di meramente contingente e relativo, poteva più essere per lui, oltre che la ragione, scientificamente spiegata, la ragione capace di spiegare scientificamente la ragione stessa? E questo è il punto, a cui veramente il prof. Ardigò non rivolse mai la sua attenzione. Tutto si spiega con altro, tranne la ragione, che non si può spiegare se non con se stessa. Onde avviene, che tutto si può negare, tranne la ragione: e ogni spiegazione che comprometta e metta in forse l'oggetto, è possibile per tutto, tranne che per la ragione, per cui verrebbe a mancare il valore della stessa spiegazione. Se un certo ritmo dell' esperienza, subordinato a un certo ritmo del reale, ha dato in luce i maccheroni del positivismo irrefragabile del prof. Ardigò, così originale, così suo, così nuovo, che, senza il rosso di quella rosa, non se ne sarebbe mai veduto nulla; è giocoforza ammettere, almeno pel buco del mio organo cerebrale, tanto divino — secondo il sullodato positivismo — quanto ogni più modesto fatto in cui si taglino tra loro le due linee infinite del tempo e e dello spazio; è giocoforza, dico, ammettere che per altri non meno rispettabili ritmi dev'essere provenuta quella povera metafisica, che non si sa perchè si vorrebbe prendere per un viluppo di pregiudizi. Maccheroni i positivi, e maccheroni i metafisici. In che sta, dunque, la preroga-

tiva del positivismo? O tutto è una formazione naturale, e anche la maniera di ragionare; e voi avete ragione, ma han ragione anche tutti quelli che voi combattete, anche quando dicono che la ragione, no, non è anch'essa, e niente veramente è, formazione naturale. O voi avete ragione in tutto contro gli avversari; ma allora la ragione non può essere più una formazione naturale, poichè anche gli avversari, a quel che pare, sono in natura; e, avendo torto in questa parte — sia detto tra parentesi, — rischiate di aver torto in tutto. Perchè la ragione, sottratta alla natura, subordina questa a se stessa; e tutto il positivismo se ne va a gambe levate.

Ora questa assolutezza o autonomia della ragione, condizione e principio di ogni respiro del pensiero, questa divinità della ragione, come dicevano gli antichi, è un vero uovo di Colombo: è una di quelle verità elementari che un filosofo può magari tralasciare di togliere in particolare esame, ma non può certo non presupporre; come non può non presupporre la saldezza del suolo chi muove un passo. Ma che dico un filosofo? Lo stesso pensiero comune non può a meno di concepir la verità e la legge della verità che è la logica, e l'atto della logica che è la ragione, come eterno: come tale, cioè, che il valor suo sia indipendente dal tempo e dalle condizioni tutte in cui vien celebrato. Il platonico poneva perciò la verità in un mondo superiore, separato da questo della storia. Il filosofo moderno alloga nella stessa storia la verità, mostrando come ogni atto di pensiero trasfiguri e risolva nell'estratemporaneo la successione dei tempi. Ma saltar fuori da questa immanente esigenza dello spirito (a cui l'Ardigò, beato quanto altri mai della verità ineccepibile delle proprie dottrine, ha reso di continuo, come nessun altro, il fervido omaggio della propria fede massiccia) è impresa assai più difficile che

questo positivismo non abbia sospettato. E credere d'aver potuto saltarne fuori è la dimostrazione caratteristica dello atteggiamento mentale per cui si guarda lo spirito dallo esterno (e quindi la natura, la cui intimità non si può cogliere se non dall'intimo dello spirito).

Lo spirito è in sè la negazione d'ogni esteriorità; e se domandate all'Ardigò, egli vi risponderà sempre che il carattere del fatto psichico è la interiorità. Ma la stessa interiorità dello spirito diventa una vera e schietta esteriorità, quando voi ne discorrete come di un' interiorità cha stia accanto e dopo la esteriorità: quando, per esempio, ne fate l'interiorità di quella esteriorità che è la funzione fisica cerebrale; e, in generale, quando ne fate un fatto tra i fatti della natura, e qualche cosa che sta di contro allo spirito. E la psicologia sperimentale fa sempre così; e non riesce mai a spiegare il fatto psichico senza distruggerlo in ciò che è la sua essenza. Invero, dicendo, p. e., "fatto fisico, fatto fisiologico, fatto psichico", questo è già negato in ciò che costituisce la sua proprietà: la quale dovrebbe avvertirci che il fatto psichico, veramente psichico, non si trascende, per usare una espressione dello stesso Ardigò, da lui non intesa rigorosamente; e però non si può mettere: 1° un fatto fisico, 2° un fatto fisiologico e 3°, infine, un fatto psichico. Fuori del fatto psichico, fuori di noi stessi, non possiamo uscire: dire anche "fuori di noi" è dire una cosa priva di senso, perchè le cose hanno un fuori e un dentro, in quanto sono spaziali; ma lo spirito è il principio della spazialità, e non è esso stesso spaziale; e se noi pensiamo un fuori, lo penseremo rispetto al cervello, che è anch' esso una delle cose spaziali; ma lo spirito è il principio della spazialità, e non è esso stesso spaziale; e se noi pensiamo un fuori, esso sarà tale rispetto al cervello, che è anch'esso una delle cose spaziali pensate, ma non è il pensiero. E insomma, tutti i

fuori sono relativi al contenuto sensibile del pensiero, distinto per la sua spazialità in tante parti o cose; ma tutti sono dentro poi al pensiero stesso: e di quello che possa per avventura esserne fuori, non ne possiamo pensar nulla assolutamente. Sicchè, dal punto di vista naturalistico, in fisiologia, ponendo la psichicità come funzione del cervello, noi facciamo della psichicità qualche cosa di consecutivo (e quindi di esterno) al cervello, e all'ambiente fisico agente sul sistema nervoso: veniamo a porre nello spazio tre cose, ognuna delle quali è fuori dell'altra, e le prime due fuori della terza; ma quella psichicità del fisiologo non è più, evidentemente, la psichicità, appunto perchè è diventata una cosa accanto alle altre inerenti alla vera inespugnabile psichicità, superstite sempre anche nel fisiologo, il quale, suo malgrado, non può fare che non dica sempre, — non a parole ma col fatto del suo stesso fisiologizzare, che è atto psichico come gli altri, e interiore — che quella sua psichicità è una fantastica e inesistente psichicità. L'interiorità riconosciuta dal psico-fisiologo al fatto psichico è l'interiorità relativa di una camera oscura, di una scatola o di un qualunque barattolo; interiorità essenzialmente spaziale, e quindi assolutamente esteriore; non quell'assoluta interiorità, che compete solo alla psiche.

23. — Si tratta di nozioni elementari; ma poichè con l'Ardigò e la sua scuola si è riusciti proprio a questo: che le nozioni più elementari della filosofia sono state calpestate e distrutte, e con gran sicumera dichiarata pregiudizio ogni più evidente verità (priva di senso, certamente, a chi si metta fuori del punto di vista per cui è verità); ed è stata tanta, d'altra parte, la passività con cui l'Ardigò e i suoi sono stati lasciati dire, e tanta e tale la confusione che ne è nata nelle menti, che veramente il maestro e gli scolari

a poco per volta hanno finito per passare per autorizzati rappresentanti della filosofia; i quali spropositeranno, magari, la parte loro, come, del resto, tutti i filosofi da che mondo è mondo, ma avranno sempre il diritto di esser ascoltati; per tutte queste considerazioni chiedo scusa al lettore, ma son pur costretto a continuare.

Tutta la profondità filosofica dell'Ardigò si può ammirare in un famoso paragone, che, ampiamente svolto da lui nella *Psicologia come scienza positiva* (1870), primo abbozzo della sua dottrina, fu poi di frequente richiamato, fin agli ultimi scritti, dallo stesso autore, come l'espressione più luminosa del suo pensiero: un paragone diretto a chiarire il rapporto del pensiero con la natura e a rappresentare in iscorcio il concetto generale della realtà. Esso può intitolarsi *Il telaio Jacquard*, e io lo riferisco testualmente per l'importanza di questo telaio in tutta l'opera ardigoiana:

Come la forza greggia, o ricevuta dal di fuori, o ammassata al di dentro mediante i processi fisiologici, o messa in serbo ed impressa nella forma latente della memoria, della inclinazione, della abitudine, si metaformizzi nelle svariatissime, meravigliose, infinite forme del pensiero, questo ci è spiegato per la legge della divisione del lavoro. Una massa d'acqua, che cada dall'alto perpendicolarmente sul fondo di un canale, dà una certa quantità di forza. Se nella caduta nulla si frappone, quella forza si converte, nella massima parte, in una maggiore velocità di corso dell'acqua del canale. Ma se c'è di mezzo un qualche ordigno atto a trasformarla, ne possono venire effetti assai più variati ed importanti. Mettiamoci, ad esempio, una ruota idraulica, a cui sia applicato un telajo alla Jacquard. L'acqua, cadendo, urta nelle pale della ruota, e questa gira. Il movimento di caduta si converte per tal modo in rotatorio. L'asse della ruota porta poi questo movimento fino al telajo, cioè a' suoi diversi organi, nei quali prende modo e forma secondo la disposizione e configurazione loro. Ogni organo del telajo ne piglia una parte e lo trasforma diversamente. Il subbio ed il carretto si movono sopra se stessi con passo lento ed interrotto e ad intervalli misurati, svolgendo l'ordito e ravvolgendo il tessuto. I cartoni si presentano opportunamente ai licci, e questi sollevano i fili voluti dal disegno. E i battenti alternativamente fanno scattare la spola, che porta la trama avanti e indietro attraverso ai fili

incrociati dell'orditura, per formare il tessuto: cioè un bel drappo a figure e fiorami disegnati, disposti e colorati artisticamente. Quale metamorfosi! Il semplice peso dell'acqua è diventato l'intreccio dei fili, la consistenza del tessuto, la bellezza del disegno, la vaghezza dei colori di un drappo prezioso. E il prodigio a che è dovuto? Non ad altro che alle forme e alle disposizioni convenienti degli organi molteplici e diversi del telajo, che si divisero tra loro la forza prestata dall'acqua cadente, e appropriandosela la convertirono in tanti diversi lavori sapientemente coordinati. Lo stesso avviene da per tutto nella natura. Ed io perciò la definirei: una forza immensa spartita ed elaborata per organi infiniti. E ciò tanto per la natura inanimata, quanto per l'animata. Quella forza, che nel zoofito, stante l'imperfezione degli ordigni in cui si incontra, non si trasmuta che in una sensazione ottusissima, nell'uomo, che presenta una organizzazione assai più complicata e finita, può tradursi nella meditazione del filosofo, nell'estro dell'artista, nella virtù eroica di chi dà la sua vita per un'idea. Grandissima è la differenza, che corre tra un drappo sortito da un telajo Jacquard e la tela esilissima tesa silenziosamente per aria da un piccolissimo ragno: assai più grande, anzi infinita, se si vuole, tra questa e un'opera dell'umano pensiero, come sarebbe l'*Iliade* d'Omero, il *Furioso* dell'Ariosto, i *Dialoghi* di Platone e la *Critica della ragion pura* di Kant; ma l'analogia è perfetta, e la legge dirigente i processi di formazione è la medesima [1].

Ora, credo si possa concedere l'esattezza della descrizione, in cui l'autore tanto si compiace; e il paragone, valendo, com'è naturale, per quel che può valere un paragone, si potrà anche dire che vada: ma nel telaio Jacquard, in tanto lusso di particolari, in tanta esattezza di osservazione, c'è un'omissione curiosa; subbio, carretto, cartoni, licci, battenti, spola ecc. da una parte, dall'altra i fili; e il movimento della ruota che mette in moto tutto il congegno e l'acqua; ma — e Jacquard? C'è il telaio, ma non c'è Jacquard, che fa il telaio. E io voglio commentare Ardigò con Ardigò, e richiamare qui un altro spunto descrittivo di ordegni meccanici, in cui è rettoricamente

---

1 *Opere*, I, 202-3; o *Psicologia*, ed. Mantova, 1870, pp. 305-8.

affermata una verità trascurata nel *Telaio Jacquard*. È *La locomotiva di Stephenson*, preludio al discorso sul Pompo-nazzi, le prime parole dette dall'Ardigò positivista (in inconsapevole contrasto con tutto il suo positivismo):

Giorgio Stephenson, il celebre ingegnere inglese che ha fatto costruire la prima locomotiva, stando un giorno a guardare la lunga fila dei carri che, trascinati dalla sua macchina sulle rotaie di ferro, con imponente aspetto gli passavano dinanzi rapidamente, diceva ad un suo amico, che era con lui: ciò che imprime il movimento a tutto questo convoglio, non è che la luce del sole. Egli aveva ragione. La locomotiva rimorchiatrice dei carri si moveva per la elasticità del vapore acqueo sviluppato nella sua caldaia dalla combustione del carbon fossile: e questo carbone non è altro che il prodotto di un lavoro segreto dei raggi solari nell'interno delle cellule verdeggianti dei vegetali. — Stephenson aveva ragione. Ma egli avrebbe detto una cosa ancor più mirabile e più vera, se di quel fatto grandioso e sorprendente, che rendeva attoniti tanti spettatori, avesse additato un'altra causa; una causa ancor più remota e, in apparenza, troppo tenue per tanto effetto, vale a dire il semplice pensiero di un uomo.

Proprio così: e nel telaio Jacquard la conveniente disposizione del congegno trasforma, è vero, il semplice peso dell'acqua nell'intreccio dei fili, nella consistenza del tessuto, nella bellezza del disegno ecc., ma questa conveniente disposizione è lo stesso pensiero di Jacquard. Ed è questo pensiero, dunque, che opera il prodigio. Sicchè la trasformazione d'una forza, se qualcosa il telaio Jacquard insegna, è dovuta al pensiero: e solo prendendo il telaio senza Jacquard, si può credere che ci sia un cervello organizzato così e così, in un modo nel zoofito, e in un altro in Omero, in Ariosto, in Platone o in Kant, senza un pensiero che lo organizzi a quel modo: e che una forza ci soffii dentro, o una pasta vi coli attraverso per farsene maccheroni, e di quella forma e di quella grandezza, che si dicono *Iliade*, *Orlando Furioso* ecc.

Orbene, tutto il mondo dell'Ardigò è un immenso telaio

Jacquard senza Jacquard. Come si potrebbe dimostrare ancora con una serie di gustosi apologhetti estratti dalle sue opere. C' è, p. e., quello de *I mattoni, la torre e il ponte*; c' è quello del *Gatto e il sorcio* e infiniti altri: che fanno tutti una gran luce su tutto questo mondo del prof. Ardigò.

I MATTONI, LA TORRE E IL PONTE.

Si cavano dalla fornace, fatti tutti, uno per uno, e cotti allo stesso modo, moltissimi mattoni, e si fabbrica una torre con una parte di essi; e, con un'altra, un ponte. Sono reali ognuno per sè i mattoni, e dato questo, riesce reale la congerie loro, sia nella torre, sia nel ponte, essendosi così ottenuta la realtà speciale della torre distinta dalla realtà speciale del ponte; e in modo che non posso dire, che il ponte e la torre siano la cosa stessa per la ragione che identici sono i mattoni adoperativi [1].

Morale: l' idealismo ha torto, perchè degli stessi mattoni, cioè di sensazioni, consta tanto il Me (autosintesi), quando il Non-me (eterosintesi); ma, come la medesimezza dei mattoni non importa che il ponte sia la torre, così la medesimezza delle sensazioni, non impedisce la diversità di eterosintesi e autosintesi (salvochè, ben inteso, l'autosintesi non è autosintesi; è il telaio, ma senza Jacquard; perchè se fosse davvero, l'autosintesi non sarebbe solo la torre, o il solo ponte, ma il ponte insieme e la torre).

IL GATTO E IL SORCIO.

Ed è qui la opportunità di una ben importante osservazione. Del gatto, che vedo, pongo la individualità, e distinta da quella del sorcio, che scorgo dal gatto inseguito. La mia cognizione del gatto non è che la totalità dei fatti di coscienza, che mi si sono combinati a comporla; e così la mia cognizione del sorcio. Malgrado che le due totalità siano, e l'una e l'altra, il

1 *Opere*, IX, 59.

atto cosciente del medesimo soggetto, non per questo valgono per esso come una entità sola e insieme alle altre totalità, che si presentano nel soggetto medesimo, ma due; e che la prima sia altro dalla seconda, ed esterna questa rispetto a quella, ed esterna ciascuna rispetto al soggetto, vigente a parte ed in opposizione ad esse. E ciò perchè ambedue sono totalità a sè di fatti coscienti speciali; totalità, che, come sono diverse l'una rispetto all'altra, così sono diverse ognuna rispetto alla totalità formante quell' insieme analogo, che si pone distintamente per sè e come soggetto.

Se la totalità dei fatti coscienti, onde si pone la entità individua a sè del gatto, e quella onde si pone l'altra del sorcio, dovesse non importare le dette posizioni, allora neanche la totalità dei fatti coscienti, onde si pone l'entità individua a sè del soggetto, potrebbe importarne la posizione, e quindi non si potrebbe più, come fa l' idealista, parlare nemmeno di un soggetto, del quale le dette totalità siano appartenenze. E, ad ogni modo, se una totalità si vuole che serva come sostanza o come campo, onde le altre siano semplici modi o accidentalità, questa funzione può attribuirsi a qualsivoglia delle totalità psicologiche, chè tutte sono realtà dello stesso genere: e potrò dire così, sono un gatto o sono un sorcio, e la totalità del Me è solo una appartenenza, un modo del mio essere di gatto o di sorcio [1].

Morale: quando il positivista s' imbatte nella tragica coppia del gatto e del sorcio, vi si caccia in mezzo, e non può dire più se è lui che sta vedendo il gatto e il sorcio, o se in lui è il gatto che si sta ridendo di lui e del sorcio, o il sorcio che sta tremando del gatto e perfino di lui. Sul telaio, questa volta, ballano il gatto e il topo; e non è certo il telaio (senza Jacquard, senza un uomo), che possa dimostrare il proprio potere e valore, scacciando quelle bestiuole.

Che se si volesse intendere meglio qual sorta di telaio diventi nelle mani dell'Ardigò quest'autosintesi, l'Io, il soggetto, che pur tante notti insonni gli deve aver procurate, ove si pensi che, dopo il primo abbozzo della *Psicologia come scienza positiva* (1870), a questo problema, in so-

1 *Opere*, IX, 70-71.

stanza, egli ha consacrata la trilogia, che è l'opera maggiore della sua vita, *Il vero* (1891), *La ragione* (1894) e *L'unità della coscienza* (1898), per trovarselo alla fine sempre davanti, e sentirsi ancora una volta costretto a ripigliarlo ne *La formazione naturale e la dinamica della psiche*, " saggio di una ricostruzione scientifica della psicologia " (19045)[1]; potrebbe citarsi anche la paraboletta del *Libro del bilancio*, anch'essa molto eloquente. Eccola:

IL LIBRO DEL BILANCIO.

Nel libro, che contiene il bilancio di una ditta commerciale, sono segnate molte cifre, che hanno un valore puramente relativo, cioè rappresentano dei denari, che in sè non sono cifre. Le cifre poi nel detto libro del bilancio sono distribuite in due parti opposte, cioè in quella dell'Avere (una specie di Autosintesi) e in quella del Dare (una specie di Eterosintesi). Cifre le prime, cifre le seconde, come.... sensazioni quelle dell'Autosintesi e sensazioni quelle dell'Eterosintesi. Ma l'essere cifre soltanto, e quelle per l'Avere e quelle pel Dare, non importa che non se ne possa fare un doppio ordine con doppio e opposto significato, come l'essere sensazioni soltanto, e quelle interne e quelle esterne, non importa che non se ne possa fare una doppia sintesi con significato l' uno dall' altro diverso e in opposizione con quello. La unificazione, quanto alle cifre, la possiamo fare, riferendoci al libro unico, che contiene tanto le prime quanto le seconde; ma a questo modo si va fuori del fatto delle cifre, come si andrebbe fuori del fatto delle sensazioni, quando, per riuscire ad una unificazione, ci riferissimo al cervello, nel quale si producono, che è uno solo[2].

Mirabile dottrina, onde s' insegna che le cifre si accampano da sè (come quelle tali cognizioni, di cui sopra) nel libro dei conti, e che vi si dispongono da sè, secondo che le porta il vento, le une dalla parte del Dare e le altre da quella dell' Avere, tanto perchè ci sono quelle due co-

[1] Nelle puntate II e III del vol. IX delle *Opere*.

[2] *Opp.*, IX, 61-2.

lonne già belle e distinte spazialmente; non già perchè un contabile, con la sua logica dei computi, le schieri a una a una come conviene, stringendole tutte di qua e di là ne' suoi concetti dell'attivo e del passivo. A quel modo che il cervello accoglie in sè, senza che veramente esso o altri per esso ci metta nulla del proprio, la furia delle sensazioni, che vi piovono dentro: muto inerte casellario, il quale (questo l'Ardigò ci concede) non può, in quanto tale (ossia altro dalle sensazioni che vi si distribuiscono dentro in doppia fila), importare nessun'unità nelle sensazioni diverse.

Ora, se le sensazioni son molte, se il cervello è uno, ma di là dalle senzazioni; se di psichico, a detta dell'Ardigò, oltre le sensazioni non c'è altro, come si spiega, dunque, o che cosa è questa autosintesi, che pur l'Ardigò riconosce?

24.— L'unità della coscienza in generale, ossia ogni unificazione psichica, è una formazione naturale, e si riduce, per l'Ardigò, a un ritmo fondamentalmente fisiologico, che presuppone il tempo e lo spazio [1]. Una speciale formazione è anche quella del Me o autosintesi in correlazione a quella del Non-me o eterosintesi, di cui l'Ardigò prolissamente disserta nel libro *Il vero* [2], ma ritorna a discorrere negli scritti posteriori, specialmente nello scritto *L'idealismo della vecchia speculazione e il realismo della filosofia positiva* (1902) [3]; dove, pesta e ripesta, e non si accorge che la questione che egli ha per le mani, che ha avuto sempre per le mani, è di qua dalla gnoseologia, in cui nasce il dilemma del realismo o idealismo. Ora, a chi abbia meditato la *Critica della ragion pura*, è

---

1 *L'unità delle cose*, parte III, c. VIII.

2 Capp. XXIV-XXXI.

3 Rist. a capo del vol. IX delle *Opere*.

familiare una distinzione, senza di cui non è possibile affacciarsi ai problemi dibattuti da Kant: la distinzione tra l'attualità dello spirito puro (intuizioni pure, categorie, unità trascendentale della coscienza o appercezione originaria ecc.) e il concetto di questo spirito puro: e non può essere ignoto che Kant dimostra l'apriorità dell'atto, non del concetto dello spirito puro. L'Ardigò, in questo caso come lo Spencer e tanti altri empiristi, non intende la distinzione, che importa il punto vero di vista, caratteristico, del criticismo, onde fu possibile quindi rinnovare la concezione totale del mondo; e s'affanna a dimostrare contro Kant l'empiricità delle idee dello spazio, del tempo e delle sue direttive logiche (categorie) [1]. Nè qui s'arresta; ma procede oltre imperterrito fino all'ultima rocca dell'Io. A piè della quale annunzia subito il suo pensiero in questo tono sicuro: "Il principio che le formazioni mentali non implicano se non pure sensazioni, si verifica anche pel concetto del Me" [2]. E sempre del concetto del Me continua a parlare, intendendo dove il concetto del soggetto, dove, peggio, il concetto dell'anima, dove, peggio ancora, del proprio corpo; mirando a mettere in sodo, che, se, in generale, dall'associazione delle sensazioni coesistenti si ha il tutto della cosa, dalla associazione delle sensazioni successive il tutto dell'azione, e dall'associazione di un tutto con l'altro quello di essere attivo, un'associazione di questo terzo tipo fornisce così il concetto del Me come quello del Non-me, in quanto entrambi essere attivi; e fornisce il concetto del Me l'associazione delle sensazioni interne, quello del Non-me l'associazione delle sensazioni esterne. Non già che alcune senzazioni siano esterne e altre interne; una sensazione

---

1 V. *Opere*, IX, 55 e il *Vero*.
2 Titolo del c. XXIV del *Vero*.

stessa può entrare tanto nel gruppo autosintetico quanto nel gruppo eterosintetico. La distinzione " è determinata dalla disposizione materiale degli organi del senso. Le sensazioni dei fatti che avvengono nel proprio corpo entrano nell' associazione del Me ". Ma " ciò che fa parte del proprio corpo può esserne staccato, come le unghia e i denti, i capelli e la barba, il sudore e lo sputo, gli escrementi liquidi e solidi (!) il sangue o dal naso o da una ferita, gli arti e i visceri stessi asportati o dal chirurgo o per un qualche accidente diverso. Tutte queste cose, unite al nostro corpo, le involgiamo nel concetto del Me, e, staccatene, le pensiamo come un Non-me: e ciò malgrado che l'idea ne resti costituita dagli stessi elementi sensibili " [1]. Nè si dica all'Ardigò che il contenuto del Me è psichico. No: col tempo l'uomo distingue un Me corpo, e un Me spirito: due totalità originariamente indistinte. " Per far questo dovettero prima distinguere i dati fisici dai psichici, associando insieme quelli separatamente da questi, e viceversa " [2].

25.— Vero è che non bisogna, d'altronde, pigliar troppo sul serio questa distinzione di dati psichici e dati fisici. Perchè l'anima, che ne proviene, non è, in fondo, se non il corpo stesso (dell'anima non c'è se non l' idea che se ne ha). " Nel Me, si arriva a distinguere nel corpo il suo esterno dal suo interno; e in questo l'intimo, che si chiama l'anima; e in questo ciò, che si indica col nome del cuore, da ciò, che si indica col nome della testa: onde si spiega come una volta la stessa anima si divideva nelle tre della vegetativa, della sensitiva e della intellettiva " [3]. Dove non si

---

1 *Vero*, p. 370.
2 P. 367.
3 P. 379.

tratta, in sostanza, se non sempre di sensazioni provenienti da un gruppo o da un altro degli organi.

Di che una dimostrazione luculenta si ha, chi non la conoscesse, nella dolorosa

STORIA DEL BOTTONE DEI CALZONI D'UN POSITIVISTA.

Mi accadde una volta, che, avendo una irritazione intestinale e quindi il ventre un po' gonfio, ed essendo il mio vestito stretto intorno ad esso, provassi un senso intensissimo di malinconia, che io naturalmente concepiva come uno stato dell' animo e dipendente da ragioni affatto morali di esso. E mi sentiva allora una disposizione pessimistica pronunciatissima, che mi traeva a un ordine di considerazioni desolanti circa il destino infelice dell' uomo e circa l' enigma doloroso del suo Me sensa risorse di conforti [1]. Quando ad un tratto mi viene in mente di slacciarmi i calzoni intorno al ventre, che soffriva per lo stringimento. Ciò fatto, il senso della malinconia diminuì e scomparve, e si mutò come per incanto la prospettiva pessimistica, come si rischiara lo spazio al comparire del sole. La malinconia dunque era semplicemente unn sensazione, prodotta dagli intestini premuti dolorosamente, e non la stessa entità di un Me individuo e spirituale, che mi si rivelasse in quello stato. Non l'anima, ma un bottone dei calzoni [2].

E, veramente, l'Ardigò non avrebbe ragion di distinguere l'anima da un bottone dei calzoni, visto che essa è una cosa fra le cose... che la circondano. L'anima, dunque, per lui è il concetto empirico che noi ce ne formiamo, secondo i gradi e gl' indirizzi diversi della nostra esperienza, la nostra costituzione e l'ambiente, gli abiti che indossiamo e la cognizione che abbiamo delle funzioni segrete del nostro corpo, le nostre abilità e professioni, le idee che ci facciamo della nostra personalità e l' eco che in noi si ripercuote dei giudizi altrui sul nostro conto : insomma, un

---

1 Testimonianza delle illusioni metafisiche cui andava soggetto il prof. Ardigò !

2 *Vero*, pp. 379-80.

complesso di sensazioni riguardate più o meno come costanti, rispetto a quelle assai più variabili dei mondo circostante.

26.—Nè si creda che l'Ardigò abbia coscienza di tentare in questo modo una qualsiasi determinazione metafisica dell'anima, in senso materialistico, da un punto di vista imparagonabile a quello in cui Kant ci ha collocati ponendo e imponendo la questione della critica della conoscenza, come ricerca degli elementi trascendentali dell' atto concreto conoscitivo. No, per il suo positivismo l'anima così conciata (questo bottone dei calzoni) è quello stesso che l'attività appercettiva originaria di Kant, il soggetto: lo stesso Io di Fichte, ma, s'intende bene, messo al suo posto. Onde vi dirà, che " tanto l'autosintesi quanto l' eterosintesi, non sono altro che lo specchio, nel fatto della coscienza, della realtà concepibile sotto la forma della materialità, o del Non-me, e quindi, non il Me pone il Non-me, come disse il Fichte, ma è il Non-me a produrre il Me, il quale poi, in ultima analisi, è esso stesso, Non-me " [1]. Proprio così: qui il dito tocca la piaga: il Me è lo stesso del Non-me: e però non è il Me soggetto: l'atto che — con tutta pace dell'Ardigò — egli presuppone e non se n' accorge, nella prima posizione d' una sensazione come atto cosciente, quando, a sentirlo, si dovrebbe ancora aspettar tanto a pensare magari a sbottonarsi i calzoni per ottenere il vero Me. Donde il dilemma (mi rincresce ricorrere a questi ferri corti, ma forse è necessario): o la sensazione è cosciente, e allora include l' Io di Kant e anche lo spirito di Berkeley (a cui l'Ardigò s'illude di poter opporre vittoriosamente questa sua auto-

---

1 *Opere*, IX, 65.

sintesi eterosintetica, o Me che è Non-me)[1]; c'è come atto appunto di coscienza, proprio come la sensazione; perchè la coscienza è, prima di tutto, autocoscienza. O la sensazione deve, associandosi cento e cento volte con questa e con quell'altra, costituire il Me; e allora chi o che è cosciente della sensazione stessa che si vuol cosciente, pur come elemento dell'associazione futura?

27. — Il segreto di tutto l'andirivieni dell'Ardigò nella questione del materialismo o meno, e dell'idealismo o fenomenismo, in cui egli non è venuto mai e non poteva venire al netto del proprio pensiero sollecitato a prender posizione di fronte a simili tesi filosofiche, è sempre quello: che egli non entra nel senso dell'interiorità, della soggettività o attualità essenziale dello spirito; e non può quindi intendere nè anche la materia come opposto della intimità spirituale. Se gli domandate: siete materialista? — egli vi risponderà che il materialismo suppone una sostanza materia, che non c'è, perchè il concetto della materia è la formazione di un generico psichico, è un'idea derivante dall'associazione eterosintetica. — E va bene: questo dice, in sostanza, Berkeley; ma, dunque, siete idealista? — Neppure. — O come? Se non ci sono altro che sensazioni e oltre queste non si può andare, e quello che crediamo di vedere di là non è se non un estratto e una quintessenza di sensazioni? — E no: che diamine! La sensazione è effetto naturale che succede alla sua causa, " la quale, trattandosi della sensazione esterna, è l'azione di una cosa sopra l'individuo ". — Ma questa cosa, questa causa non è sensazione? Non l'avete detto voi stesso nella

1 Vedi *L'idealismo della vecchia speculazione* ecc., in *Opere* IX, 96-7.

vostra teoria della trascendenza reciproca? — E sì; ma io " sono costretto a ritenere ciò che concepisco come una data cosa quale causa di una data mia sensazione, per quanto questa diversa dalla cosa stessa ". — Diversa, ma pur sempre sensazione! — Ma che! È un fatto che io " mi accorgo che la detta sensazione non avviene mancando la presenza e la stimolazione della detta cosa, o puramente accidentale o volontariamente cercata e procurata [1], e con tale presenza e stimolazione avviene sempre immancabilmente, e sì da essere certo di risentire la sensazione ogni volta che per caso mi imbatta nella cosa, o deliberatamente, cercandola me la procuri ". — Ecco, non per farvi dispiacere, ma devo insistere: quella cosa presente e stimolante è o non è sensazione? — Ma che sensazione d'Egitto! Io " sono sicuro del dato che intendo come cosa fuori di me: sono sicuro del suo rapporto colla mia sensazione, anche non sapendo come la cosa produca in me l'effetto della mia sensazione. Ed è tale mia sicurezza pari a quella onde uno ritiene l'arroventarsi di una verga di ferro effetto dell'azione dei carboni accesi sui quali è posta, anche se non intende come agiscano i carboni della verga per renderla incandescente ". — Rispetto la vostra sicurezza; ma è la sicurezza dell'uomo volgare, che non ha mangiato il pomo della filosofia.

28.— Vero è che, se il prof. Ardigò non potè mai mangiare il pomo della filosofia, potè fumare bensì il sigaro del positivismo: onde non dubitò di stravincere l'avversario ed annichilare tutte le sue istanze con questa osservazione, che dà la più solida base alla sua sicurezza:

---

1 Cfr. la meravigliosa teoria della percezione distinta dalla sensazione come l'esperimento dalla osservazione nello scritto *Il fatto psicologico della percezione* nel vol. IV delle *Opere*,

Il mio schema rappresentativo, per quanto diverso dalla cosa rappresentata, ha però con essa una corrispondenza naturale necessaria, e tra il mio schema M della cosa A e il mio schema N della cosa B si mantiene pur sempre lo stesso rapporto che corre tra A e B, cui il ragionamento in base ad M ed N vale come se fosse in base ad A e B. E così, valendomi de' miei schemi, io non erro nel distinguere, nel valutare, nell'adoperare le cose, che pure non conosco nell' essere loro intrinseco. Prendo da una delle mie tasche un sigaro (*ecco il sigaro!*) e da un' altra la scatola dei cerini, e ne cavo uno e, sfregandolo dalla parte dovuta sul lato ruvido di essa, l' accendo, e ne accosto la fiamma ad un capo del sigaro, che tengo in bocca dall'altra estremità, attendendo che il fuoco gli si appicchi, e disponendomi, aspirando, a fare l' operazione del fumare. Che importa qui che le rappresentazioni colle quali mi regolo in tutti questi atti siano puramente relative? Io mi appongo sempre, senza sbagliare mai, come se fossero assolute [1].

Avete inteso? Quando il fumo schiarisce il cervello, si può vedere da una parte lo schema M dello cosa A, e dall'altra la cosa A dello schema M; a destra lo schema N, a sinistra la cosa B! Va, va, povero untorello, diceva a Renzo il monatto; non sarai tu quello che spianti Milano! L'Ardigò, come un povero untorello qualunque, resta in quel piano inferiore del pensiero, dove il crudo dommatismo della certezza immediata, concentrandosi nella contemplazione delle cose nella loro apparente materialità e nella loro moltitudine incomposta, disconosce e nega quell' atto, che solo lega in un volume (non però in un libro di bilancio) quanto per l'universo si squaderna: che è l' assoluta eterna attività dello spirito.

29.– Non entrerò ad esporre tutte le dottrine particolari dell'Ardigò; perchè il lume fatto sulla sua situazione intellettuale, dimostrata inferiore al piano in cui sono sorti e si son venuti maturando i problemi filosofici, mi dispensa

---

1 *Opere*, IX, 101-2.

da tale obbligo. Egli maneggia bensì una terminologia filosofica, ma con quella coscienza del suo significato che uno de' miei bambini può avere del contenuto dei libri che mi porta via dalla studio. Leggete la sua *Morale dei positivisti.* Vi parlerà di idealità antiegoistiche, che pure si formano naturalmente, cioè meccanicamente, per associazioni determinate da quell' individualità, in cui la linea del tempo taglia la linea dello spazio. E non s'accorge che un valore morale, essendo valore, è assoluto, e però non accidentale come potrebbe essere poi, nè più nè meno, il suo opposto. Vi parlerà fin anche di libertà, di autonomia, di libero arbitrio, per cui " l'uomo è il dio della natura "[1], senza negare per altro la causalità; e la causalità nell' uomo, considerato, si sa, come una formazione naturale. Giacchè ogni distinto, che emerga dall' antecedente indistinto, ne emerge per una proprietà sua, nuova, che determina appunto la distinzione; onde tutta quanta la natura è una gradazione di autonomie, al sommo della quale sta l'autonomia dell'uomo, vertice della evoluzione naturale; che con le sue idee, col suo pensiero, frena e dirige la sua animalità, corregge i disordini fisiologici del suo organismo, combatte e distrugge gli animali nocivi o ne sgombra la sua abitazione. " E questa poi libera anche dalla vegetazione che non gli serve, e dall' ira degli elementi inanimati, come le acque e le sabbie e i venti. E contrasta all' influenza esiziale del caldo, del freddo, dell' arsura, dell' umidità, in modo che può vivere in ogni stagione, e in ogni clima ". Se non che, questo pensiero creatore è effetto meccanico della natura! E addio libertà!

---

1 *Morale*, ed. cit., p. 123.

30. — Volete prender sul serio nella *Psicologia come scienza positiva* la teoria della sostanza psicofisica? Piglierete un granchio. Egli, sì, vi dirà che con questa induzione si superano le opposte idee di anima e di corpo, e si risolvono le eterne antinomie, che queste due idee illusorie han fatto nascere. Vi dirà che questa sostanza psicofisica supera il dualismo di Geulinx e di Leibniz; opporrà allo spiritualismo di Berkeley il materialismo, e affermerà che " la corrispondenza perfetta, continua immancabile, che esiste fra il pensiero e l' organismo, non si spiega, se non considerando lo spirito e la materia, l' anima e il corpo, insomma gli atti psichici e i fisiologici, come due espressioni diverse di una medesima sostanza psicofisica " [1]. Qui, innegabilmente, pare si parli d'una sostanza analoga alla spinoziana, che serva, com' essa può servire, a spiegare il problema metafisico del rapporto costante tra atto fisico e atto psichico. E invece no; e quelli che aspettarono la seconda edizione della *Psicologia*, dove l'Ardigò procurò [2] di spiegarsi meglio, ad accorgersi che qui egli non rifaceva da senno una metafisica, non dovevano aver occhi per leggere quelle parole che nello stesso testo seguivano già immediatamente alle testè citate: " O, per usare un linguaggio più scientifico [si spiega la detta corrispondenza] sintetizzando, o comprendendo in una astrazione sola le due sorta di concezioni, per mezzo di quei dati comuni, onde esse, generalizzandosi viemaggiormente, si identificano; ed oggettivando poi la detta astrazione ". Si tratta, cioè, di un mero processo fenomenologico, per cui si perviene a un' induzione non eccedente la fenomenalità dei dati da

1 In *Opere*, I, 184 (o ediz. 1870, pp. 262-3).

2 Vedi la nota 199. Dico procurò, perchè anche lì c' è e non può mancare la stessa altalena tra la sostanza e l' idea della sostanza.

cui si parte. E l'Ardigò protesta che la sua realtà psicofisica non ha che vedere con la sostanza spinoziana, benchè, inconsapevole egli stesso della propria idea, non assegni la vera differenza, ma una tale differenza che non ha, veramente, significato [1]. La sua sostanza psicofisica è un concetto dello stesso tenore di quello dell' autosintesi, che non pone un'anima, ma ci dà un concetto di un'anima, e dell'eterosintesi, che ci dà l' idea bensì di un mondo materiale, ma senza porre, ben inteso, una materia. Materia, psiche, realtà psicofisica sono formazioni psichiche per associazioni di rappresentazioni.

In ogni caso, dunque, dove sono parole che paiono accennare a concetti filosofici, i concetti sono sempre quelli del pensiero volgare o delle scienze positive, al di qua della scepsi da cui comincia la filosofia. E se tutto il già detto non bastasse a dimostrarlo, si consideri pure l' idea centrale di tutto il pensiero dell' Ardigò, quale prese corpo ne *La formazione naturale nel fatto del sistema solare* (1877). Qui un'avvertenza preliminare avvertiva: " Questo scritto è una parte di un lavoro sull'argomento: *Formazione storica delle Idee volgari di Dio e dell' Anima.* E ne costituisce il capitolo secondo. Essendovi delineata, nel primo, la teoria

---

1 La sostanza di Spinoza è il fondamento, egli dice (*Opp.*, I, 191-2), della sua costruzione ; la mia è l'esito finale; sicchè la mia si può riformare, restando intanto tutto quel che precede ; ma negata la sostanza spinoziana, crolla tutto l' edificio che vi è sopra costruito. — Avanti o dopo (se la differenza non fosse che questa) il valore d' un principio non può essere che uno, e tale che, negato esso, deve camhiare l' intuizione totale che muove da esso. Ma, in fondo, lo stesso Ardigò qui vuol dire, che la sua sostanza è un' idea della scienza, sempre riformabile, non un' intuizione del principio stesso delle cose. È insomma l' idea dell' idea della sostanza, non l' idea della sostanza. Tanto per dare un' interpretrazione benigna del suo pensiero, che altrimenti sarebbe affatto vuoto.

generale della formazione naturale: che poi, nei seguenti, si riscontra verificata nei diversi ordini della realtà; come, qui, nel Sistema solare; e, da ultimo, anche nel Pensiero; e, in esso, nelle Idee di Dio e dell' Anima ".

Lasciamo andare la stranezza di questo libro cominciato col secondo capitolo, dove il primo, — che, si badi, si presuppone come scritto [1], ma non è stato mai scritto, — avrebbe dovuto con la teoria dell' indistinto e del distinto esporre la logica stessa, ossia la ragion d'essere, della nuova filosofia; lasciamo stare, che il problema annunziato con l'intenzione di contrapporre un'opera positiva al vano lavorio metafisico, sulla formazione naturale DELLE IDEE di Dio e dell'anima, si annunziava già come un problema impiantato sulla inintelligenza dell'assunto metafisico della Teologia e della Psicologia razionale, i cui oggetti sono indipendenti dal modo con cui noi perveniamo a formarci le idee corrispondenti: essendo chiaro che il valore della verità, anche per l'Ardigò, non può esser subordinato agli errori, attraverso i quali può anche darsi che noi la raggiungiamo. Ricerche non smesse dopo l'Ardigò [2]; e che in quanto presumono, mostrando p. e. l'origine della metafisica, di riuscire a una critica della metafisica, sono anche troppo manifestamente inconcludenti; per la semplicissima ragione che per questa via si viene a porre tutte quante le leggi dello spirito in balìa del caso delle formazioni naturali, e addio verità, come più sopra osservammo, della stessa tesi scettica o fenomenistica (che, almeno essa, m' immagino, vorrà esser vera).

---

[1] *Opere*, II (1884), p. 32 n.

[2] Vedi specialmente il saggio sulla *Filosofia della metafisica* di COSMO GUASTELLA (Palermo, 1905).

31.— Prendiamo pure la stessa idea madre di formazione naturale. Quale ne è il significato? Una formazione naturale l'ammette anche l' idealista, e l'ammette perfino il teista, dopo che ha posto la natura: l'ammetteva p. e. il Pomponazzi, a cui esso Ardigò nel discorso del 1869 rende merito di aver avuto questa idea della formazione naturale; e Pomponazzi era appunto un teista. E discorrendo di Pomponazzi, l'Ardigò aveva innanzi un libro dell'allora hegeliano Francesco Fiorentino, il quale aveva detto al Villari che, credendo di avere esclusa col positivismo ogni ricerca dell'Assoluto, egli faceva come quel gentiluomo del Molière, il quale parlava in prosa senza saperlo: perchè " i positivisti ", quando determinano le leggi secondo le quali si può produrre un fenomeno, quando affermano che sapere è prevedere, si fondano sul legame necessario che per noi, o almeno per me, costituisce la relatività reciproca della natura, e perciò l' Assoluto della natura ". " Niuno di noi ha detto che ci sia un Assoluto fuori dell'arte, fuori dello Stato, fuori della religione, fuori della scienza; niuno, che questo Assoluto possa sequestrarsi da quelle forme, o che possa esser bene conosciuto senza delle sue concrete manifestazioni "[1]. C' è, insomma, un concetto della formazione naturale, che non esclude la speculazione dell'Assoluto, in quanto pone la concretezza dello Assoluto in quelle manifestazioni, che l'Ardigò dice tutte naturali. Ma l'Ardigò: " Quelli che, come il Fiorentino, asseriscono, che l'attendere allo studio dei fenomeni naturali presuppone necessariamente la persuasione dell' immanenza dell'assoluto nelle cose, come spiegano il fatto di Copernico, Galileo, Vico, Newton, Cuvier, Hervas, Galvani, Filippi, Liebig, ed altri moltissimi simili a questi? Diranno

[1] *P. Pomponazzi*, Firenze, 1868, p. 485.

che furono tutti hegeliani? "[1]. Obbiezione ingenua, in cui il canonico Ardigò, se avesse mai vissuto un solo momento di misticismo, non sarebbe certamente inciampato: chè avrebbe saputo come il pensiero di Dio trascendente, ossia dell'Assoluto fuori delle cose, e tutto sè, discolori d'un tratto e annichili interamente le cose infinite della natura e spenga nell'animo le passioni e i pensieri vari, concentrando lo spirito in una verità, rimpetto alla quale nè scienza della natura nè storia può aver valore di sorta. Chi cerca, cerca sempre la verità (che è Dio o l'Assoluto); e se la cerca nei fatti, come fa il positivista, la chiami o non la chiami l'Assoluto, questo Assoluto pone nei fatti. Ciò che nessuno sentì più profondamente di Galileo per la natura e più di Vico per la storia: per ricordare due nomi tra quegli stessi menzionati dell'Ardigò. Il quale dal Fiorentino si appella al Moleschott per confermare la sua tesi che una scienza filosofica solida non si possa costruire " fuori di quel metodo, al quale le altre scienze elevano i maravigliosi loro progressi ". " Il Moleschott ", egli dice, " molto bene designa l'attuale tendenza degli spiriti, nella sua prolusione *Sull'attività della vita*[2], dove, dopo aver detto di non esser più, da molti anni, docile partigiano di Hegel, mostra qual sia il metodo del libero e spregiudicato scrutatore della natura, cioè del positivista, insegnando, che questi, congedate le preconcette idee teleologiche, si immerge arditamente nel fiume dei fatti, ora rimontando alla sorgente ed ora abbandonandosi con fiducia alla sua rapida discesa ". Nel positivista (dice l'Ar-

[1] *P. Pomponazzi*, in *Opere*, I, 48.

[2] Pubbl. nel 1864. Per l'influenza esercitata dal Moleschott sull'Ardigò, in questi anni, v. anche la *Psicologia come scienza positiva*, ed. 1870, p. 433 e sg. (*Opere*, I, 263-4).

digò, continuando sullo stesso motivo), più che l'uomo, è la natura che opera, e fa che colga nel segno. " Mentre il metafisico è condannato ad aggirarsi eternamente in un circolo vizioso, il positivista finisce col trovare quello che cercava: la legge vera dei fatti osservati. Egli si è abbandonato alla natura; e la natura si è incaricata di istruirlo, e si è compiaciuta di rivelargli i più gelosi segreti delle sue leggi, delle sue forze "[1].

A parte l'unzione di questo modo di esprimersi, che presenta la natura come qualcosa di miticamente divino (altro che l'Assoluto del Fiorentino!), che scenda nel cuore del positivista come una *gratia superilluminans*, il concetto che qui si adombra del naturalismo, e che l'Ardigò accetta dal Moleschott, è esatto. La formazione naturale, che si vagheggia, è non l'ideale concetto della vita della natura costruito dallo spirito, ma lo stesso fluttuare tenebroso di essa, in cui non luccica fiammella d'intelligenza rischiaratrice; che anzi sommerge ne' suoi gorghi vorticosi ogni spiritualità, e trascina seco fatalmente l'uomo con le sue idee e con le sue idealità: restando soltanto sè, cieco fatto bruto, di contro allo spirito inconsapevole e stupefatto! Codesto è il senso del negato teleologismo; codesto il fiume dei fatti, in cui al positivista spetta d'immergersi: la natura fantasticata di là dallo spirito, che pur la fantastica, proiettata fuori del pensiero, di cui è la natura.

La formazione di questa natura, concepita a tutto rigore, è la formazione del nulla, una formazione inconcepibile; perchè tutte le differenze, onde può concepirsi la concretezza della natura, importerebbero un'articolazione di categorie, una logica, da cui tale formazione, per defi-

---

1 *Opere*, I, 49, 46-7.

nizione, deve prescindere. Ed ha un singolare significato che la *Formazione* ardigoiana sia stata iniziata con l'omissione del primo capitolo, che ingenuamente l'autore destinava alla trattazione della logica della formazione stessa. La scienza naturale, il pensiero volgare (lo stesso Ardigò, che resta in questo piano) crede bensì di poter fissare la natura nella sua pura e schietta naturalità, scevra d'ogni immistione mentale; ma per insufficiente analisi della mentalità stessa onde si organizza, anzi è organizzata, di fronte a lui la cosiddetta natura; e in realtà si balocca con una sua illusione. Così crede di avere spogliato la natura di tutte le vesti impostele dal pensiero, e di stringerla nuda tra le sue braccia; laddove una natura tutta nuda non sarebbe più Giunone, ma la nuvola: e le braccia tornerebbero sempre vuote al petto. La natura è, sì, formazione e sviluppo, in quanto essa stessa pensiero: e se il pensiero se ne stacca, essa s'irrigidisce, in forme bensì di pensiero, ma di pensiero che si è cristallizzato, e più non pensa, ma è. Ebbene, questa natura irrigidita, in tante forme distinte e separate, ma tutte determinate dal pensiero, per determinazioni immediate, e quindi meri presupposti indimostrati; questa è la natura che, chi rinnega il pensiero, può vedere distendersi innanzi a' suoi occhi trasognati.

32.— Leggete la *Formazione naturale del sistema solare.* Il pensiero, il piccolo, l'umile pensiero, che l'Ardigò si permette di vedere immanente nella natura [1], è il processo della distinzione per cui dall'indistinto si procede sempre al distinto. Perchè si dee procedere, qui non si domandi. Così si vuole dove si puote. Questo è il fatto; e basta.

[1] Vedi la sua risposta al Faggi circa la realtà oggettiva del rapporto del distinto con l'indistinto, in *Opere*, VIII (1901), pp. 173-99.

E sia. Ma, se realmente si procedesse, si potrebbe esser contenti; e per procedere, l'indistinto non dovrebbe esser identico al distinto; e non dovrebbe essere al tutto diverso. Altrimenti si avrebbe la stasi e non il processo nel primo caso; si avrebbe la successione, senza il processo, nel secondo. Come, dunque, il processo? — Ma che processo! Quando lo mettete alle strette, l'Ardigò vi confessa: " A differenza dello Spencer, io pongo nell' indistinto una molteplicità, che sia la ragione dell'eterogeneo, che ne scaturisce. La pongo, o in concreto, conoscendola, o in astratto, non conoscendola. La pongo, perchè solo così mi posso spiegare lo scaturire medesimo ". Per esempio: " Delle nubi d'inverno oscurano il cielo e da esse si formano e cadono delle stellette di neve. La nube qui è l' indistinto, e la stelletta di neve, che ne proviene, è il distinto corrispondente ". Orbene, " le malecole acquee costitutive della nuvola vi si trovano allo stato di vapore condensato, e quindi discontinue e agglomerate confusamente. E da ciò, la specialità dell'essere della nuvola stessa, onde la dico indistinta in confronto colla specialità della stelluccia di neve, nella quale le molecole medesime si solidificarono insieme nella forma regolare di aghi bianchissimi incrociati insieme con divergenze di sessanta gradi "[1].

Dunque, l' indistinto uno dovrebbe, nel processo della distinzione, dare il molteplice. Quindi gli sforzi fatti nella *Formazione naturale del sistema solare* per risalire dalla unità dei fenomeni coesistenti (materia) e dall' unità dei fenomeni successivi (forza) a un'unità superiore: " unità assoluta fondamentale, che si richiede per avere la naturalità " e che " esige pure la medesimezza, in un indistinto

[1] Vedi la citata risposta al Faggi: *L'indistinto e il distinto nella formazione naturale.*

solo, anche della materia e della forza, e quindi una continuità sola sottostante alle due distinte dello spazio e del tempo "[1]. Voglio dire che, per la serietà della distinzione, per l'onore stesso della naturalità, l'indistinto dovrebbe essere uno, e come tale dare il molteplice. Che, se fosse esso stesso il molteplice, il processo della distinzione — ossia la stessa formazione naturale — verrebbe a mancare. E per l'unità relativa dell'indistinto e molteplicità parimenti relativa del distinto, in generale, sta l'Ardigò nella *Formazione del sistema solare;* perchè non riflette che quel preteso passaggio è una pretesa senza fondamento. Ma quando gli si chiedono le prove della pensabilità della distinzione, eccolo a porre già belli e distinti nel seno stesso dell'indistinto i distinti, che dovrebbero venir poi[2]. La nuvola, per quanto è della nuvola, contiene tutta la distinzione possibile delle stelle di neve; che se nelle molecole acquee solidificate c'è uno stato di condensazione, che non era nelle molecole quali si trovavano nella nuvola, egli è che la condensazione risponde a una differenza di temperatura, che non ha che fare coll'indistinzione della nuvola. Come quando il barbiere mi taglia la barba, io non posso dire che nella mia faccia l'indistinto ha prodotto da sè il distinto, astrazion fatta dall'opera del barbiere; così, se non si astrae la nuvola dal complesso delle condizioni meteoriche, tutta quanta la molteplicità della distinzione preesiste nel-

---

[1] *Opere,* II (1884), p. 47.

[2] "L'uniforme", dice nell'*Unità della scienza,* p. 85, "non è mai lo identico assoluto senza le diversità intime, che sono *la ragione dell'attività intrinseca del medesimo e della sua attitudine ad evolversi nel molteplice*". E nella stessa *Formazione* (*Opere,* II, 72) contro l'omogeneo spenceriano oppone, in favore del suo indistinto, che "la formazione naturale presuppone la eterogeneità in ciò onde emerge; mentre l'assoluta omogeneità esclude assolutamente la possibilità della formazione". Cfr. su questo punto FELICE FERRI, *Le illusioni psicolog. d. positivisti,* in *Riv. Rosm.,* 1907, p. 267.

l'indistinto: come tutta quanta, l'abbiamo visto, la ricchezza delle determinazioni spirituali è presupposta dallo Ardigò nell'indistinto psichico della sensazione, da cui ogni distinzione spirituale dovrebbe provenire. E allargando lo sguardo a tutta la distesa della natura quale sta per l'Ardigò nell'infinito del tempo e dello spazio, bisogna dire che il suo indistinto infatti è la natura nella sua totalità; e il distinto, la serie delle cose e dei fenomeni, da cui la natura, a guardarla quale apparisce a ciascuno nel tratto finito della sua osservazione distinta, risulta. Chè nella natura, nelle infinite combinazioni delle sue cose e delle sue forze (donde la dottrina ardigoiana del caso, che sta a significare il limite del determinismo della scienza, non della natura, poichè non è possibile alla scienza, che si muove dentro il tratto limitato dei distinti, tener conto della causalità agente all'infinito, ossia nella totalità indistinta), nel gran mare dell'essere tutte le distinzioni sono già belle e determinate: e sono tutte le cose e tutti i fenomeni che noi andiamo a poco alla volta osservando. E niente passa in niente. Tutto è, formato ab eterno; e la formazione non c'è che a parole. Protesterà bene l'Ardigò di concepire un'evoluzione continua. Ma, per la continuità, ci vorrebbe l'evoluzione; e l'evoluzione si riduce a una processione di forme, ciascuna delle quali è se stessa. Infatti, lo stesso Ardigò, tornato più tardi su una dottrina accennata nella sua *Formazione del sistema solare,* ebbe a dichiarare che il postulato fondamentale della sua costruzione era il principio di causa ("che la causa porti necessariamente il suo effetto"); "tanto che, se si prescindesse da esso, sarebbe tolta, per ciò solo, addirittura la naturalità della formazione, che vi è affermata"[1]. Ora, la causalità, manco

[1] App. sul *Concetto positivo del caso,* in *Opere,* II, 274.

a dirlo, non importa per lui, come per l'empirismo moderno, in generale, dopo Hume, nessuna efficienza. Se egli dice che il movimento meccanico produce il pensiero, riconosce di buon grado che non è possibile intendere tale produzione; ma nota che tale impossibilità s'incontra in tutta la natura. " Da per tutto le correlazioni... di successione dei fenomeni sono per noi correlazioni a posteriori; non si affermano in virtù di... cause efficienti, onde si sappiano dipendere necessariamente; ma solo in virtù della osservazione empirica, che ce la dà sempre in un dato, piuttosto che in un altro "[1]. Sta benissimo: questa è la verità. L'indistinto dunque sta al distinto (poichè il postulato fondamentale è quello della causalità) come la causa all'effetto. E senza ormeggiare Spencer nel giuoco dell'omogeneo e dell'eterogeneo nella evoluzione [2], egli avrebbe potuto ripetere quello che dicono tutti i naturalisti: che in quel che precede c'è la causa di ciò che segue; intendendo non già che l'antecedente produca il seguente; ma solo... che l'antecedente precede e il seguente segue.

33. — In sostanza, la formazione naturale non è altro che la vecchia storia naturale, la descrizione di quel che si trova nella natura, e che, considerato così come ce lo troviamo innanzi, non si spiega, ma si subisce o si guarda nella serie discontinua delle sue fenomenalità. Ma, in questo senso, la filosofia davvero non c'entra più per nulla; e la formazione naturale del sistema solare non fu scritta da Ro-

---

1 *Psic. come sc. posit.*, in *Opere*, I, 235.

2 Checchè dica l'Ardigò circa la straordinaria originalità del suo pensiero (v. pref. alla *Psicologia* nell'ediz. 1882, anche per ciò che riguarda lo Spencer) e delle differenze tra il suo indistinto e l'omogeneo spenceriano nella *Form. sist. sol.* (*Opere*, II, 72-3 e altrove), è incontestabile che il suggerimento venne al pensatore italiano dall'inglese.

berto Ardigò, ma da Kant, da Laplace e quanti a loro tennero dietro nella congetturale ricostruzione di questa piccola particella della sterminata natura fisica, che spetta alla scienza positiva di studiare.

34.— Ma è, dunque, tutta senza valore e senza significato storico l'opera dell'Ardigò? Non è questa la mia conchiusione. Il valore dell'Ardigò consiste appunto nel significato storico, che egli ha nello svolgimento della filosofia italiana nella seconda metà del sec. XIX. Egli è il filosofo, per così dire, di quella negazione della filosofia, che era necessaria in Italia come estrema reazione al platonismo prekantiano, risorto tra noi, come abbiamo visto nel precedente volume, pur dopo le critiche scettiche del Ferrari e del Franchi e dello stesso Mazzarella, a rendere vana l'opera profondamente rinnovatrice, che, ripigliando i problemi dalla fonte viva del kantismo, tentava, come vedremo, Bertrando Spaventa. Mamiani e Ferri, dei quali abbiamo a suo luogo dimostrata la nullità speculativa, erano i filosofi italiani, quand' era nel maggior vigore della sua attività lo Spaventa. Organo universalmente riconosciuto degli studi speculativi italiani, la loro *Filosofia delle scuole italiane,* continuata dalla *Rivista italiana di filosofia.* E Mamiani e Ferri sono, si può dire, i soli rappresentanti italiani della metafisica, che l'Ardigò combatte ne' suoi scritti; e se è vero che anche senza di questi scritti, quei due pensatori sarebbero stati presto dimenticati e messi da parte, non è men vero che la ventata, che ha spazzato via dal cielo della cultura italiana quella nuvolaglia di apriorismi dommatici, di vanità incoerenti, superficiali, leggermente vellicatrici d' intelligenze oziose, non agitate da nessuna idea viva, da nessun profondo interesse speculativo, è stata, appunto, questa non-filosofia, rozza, pri-

mitiva, forte della sua inconsapevolezza ed ingenuità, potente della sua stessa barbarie. Ardigò fu l'Attila *flagellum Philosophiae,* che piombò sul decrepito e degenerato platonismo, e ne infranse e distrusse gli altari con l'impeto della forza bruta. Non edificò; ma in Italia, come a tempo del vecchio Attila, non di edificare era bisogno, bensì di distruggere. Grandi verità, non più vive, non più intese, non più feconde, simili alla vecchia civiltà greco-romana nel morente impero d'Occidente, erano tra i motivi del filosofare mamianesco. E a quelle verità l'Ardigò non contrappose altro che errori. Ma quelle verità erano i detriti di una vita spenta, e ingombravano gl'intelletti; e gli errori dell'Ardigò valsero a liberare le menti e gli animi, a render possibile una nuova filosofia, restituendo allo spirito la fresca verginità della natura e il conseguente bisogno di nuovo rigoglio e nuova pienezza di vita.

È un grande errore la sentenza più profonda di R. Ardigò, fieramente affermata fin da' primi lavori, e scritta quale segnacolo nel suo vessillo: il fatto è divino, il principio è umano [1] (il fatto è divino se il principio suo non è umano, ma esso stesso divino): ma vera diventava, e come verità valeva contro quella filosofia, in cui stagnava la cultura italiana. Il suo fatto, la sua natura, il suo caso, tutto il suo sforzo di prostrare lo spirito innanzi alla natura divina, quel suo martellare insistente, tutta una vita laboriosa, austera, raccolta in un ideale quasi di apostolo, intorno allo spirito, per romperlo in mille frantumi, e ridurre la sua unità creatrice a un'apparenza, e in frantumi gettarlo nella corrente cieca della naturalità — che è così barbaro e inumano proposito, — ha la sua serietà, se si consideri nel suo valore polemico contro i paladini dello

[1] *Opere,* I, 126, 246; e altrove.

spirito alla maniera del Mamiani, come la liquidazione di una filosofia funesta non solo agli studi speculativi, ma a tutta la cultura e all'anima italiana.

In quest'opera negativa, e pur di tanta importanza storica, nessuno dei positivisti italiani ebbe le benemerenze dell'Ardigò; benchè, anzi perchè nessuno errò più di lui. L'errore, quell'errore era provvidenziale; ed egli, quasi strumento cieco di una vera provvidenza, raccogliendo in sè e potenziando le tendenze di un periodo che volgeva per mille vie al positivo e all'immanente, vi spese tutto se stesso, con fede infitta, con forza, con costanza instancabile, non indietreggiando innanzi alle più arrischiate e talvolta, bisogna pur dirlo, ridicole affermazioni; senza vani scrupoli, senza esitazioni, senza dubbi e, stavo per dire, senza pudori: come si deve, quando si adempie una missione storica. E per questa italianità della sua missione, un ingenuo senso istintivo giustamente lo spinse sempre ad affermare che il suo positivismo non è quello di Comte, non è quello di Mill o Spencer: è un positivismo suo, nato in Italia, destinato all'Italia. E noi, che in Italia veniamo dopo di lui, dobbiamo riconoscergli il merito di averci sgombrato la via, segnando un momento necessario nella storia del nostro pensiero; e possiamo, liberamente criticando l'opera sua, rendere il vero omaggio dovuto alla sua nobile vita.

CAPITOLO X.

L'ORGANO DEL POSITIVISMO.

1.— Nel luglio del 1881, a Torino, uscì il primo fascicolo della *Rivista di filosofia scientifica*, diretta dal prof. Enrico Morselli, insegnante di psichiatria in quella università, e da R. Ardigò, G. Boccardo, G. Canestrini e G. Sergi. Ma questi quattro nomi, già ben noti nel campo degli studi filosofici, economici, biologici e antropologici, si presentavano insieme con quello del Morselli quasi a patrocinio e promessa di cooperazione; in realtà, l'unico vero direttore, autore dell' Introduzione con cui la rivista si apriva, e in cui ne era determinato il programma; solo rimasto infatti a dirigerla nella seconda serie, dal gennaio 1886, finchè, alla fine del 1891, cessò di pubblicarsi, fu il Morselli, nel 1881 appena trentenne, e pieno del giovanile entusiasmo del neofita, nonchè di quella baldanza che suol essere figlia dell' inesperienza. L'Ardigò quell'anno era stato chiamato dal Baccelli alla cattedra di storia della filosofia a Padova: l'Ardigò " il più schietto antesignano del positivismo filosofico..... il primo, il più originale ed il più indipendente dei nostri pensatori "[1]. E parve sonata l'ora della

[1] MORSELLI, *La filosofia monistica in Italia*; *agli amici e collaboratori della Riv. di filos. scient.* nella stessa Riv., VI (1887), pp. 7-9.

riscossa contro la famosa " filosofia delle scuole italiane ", che aveva fin allora dominato nel mondo accademico italiano. Anche noi, ricordava appunto il Morselli, sei anni dopo [1],

anche noi avemmo sempre pensatori indipendenti e liberali, critici arguti e profondi, studiosi più amanti della verità che inchinevoli davanti alle tronfie e vacue autorità messe sugli altari dal tradizionalismo scolastico. Ma i pochi sforzi erano isolati; i loro moti individuali avevano effetti fecondi solo nella ristretta cerchia dei pochi discepoli o dei pochi lettori; e i pochi non riuscivano a scuotere la massa dei molti mediocri inviati, con mandato imperativo dei soliti Pontefici massimi ed infallibili, a dimezzare dalle cattedre delle università e dei licei il pane azimo della loro filosofia.

Nominato l'Ardigò, scoppiò, secondo il Morselli, una gazzarra indicibile; recriminazioni, accuse violente, calunnie vennero scagliate contro l' intruso temerario. Per poco non si vide la patria in pericolo! " Fu quella la prima volta, in cui sulla morta gora della nostra vita universitaria spirasse l'alito vivificatore della pubblica discussione : fu quello in Italia un avvenimento bene straordinario ". Ed ecco perchè parve giunto il momento di dimostrare, che in Italia il positivismo non era rappresentato " da un uomo solo, per quanto illustre e per quanto a tutti duce e maestro ". " Noi pensammo ", continua il Morselli nella sua ingenua confessione,

noi pensammo allora che i positivisti italiani, molto più numerosi e valenti di quel che gli avversari avessero creduto od accortamente finto di credere, dovevano finalmente raggrupparsi, disporsi in falange e combattere insieme per il trionfo delle comuni dottrine, ma più specialmente per la vittoria del metodo sperimentale e la definitiva congiunzione della filosofia e della scienza anche in Italia.

Si raggrupparono dunque attorno all'Ardigò, o almeno, promisero al Morselli di raggrupparsi, A. Angiulli, G. Can-

[1] Art. cit.

toni (il fisico), G. Cavanna (il zoologo), G. Celoria (l'astronomo), S. Cognetti de Martiis (l'economista), F. Corazzini (il letterato), F. S. de Dominicis, F. Delpino (il botanico), G. Fano (il fisiologo), E. Ferri, E. A. Giglioli, A. Herzen, C. Lombroso, L. Luciani (il fisiologo), L. Maggi (il naturalista), N. Marselli, A. Mosso, J. Moleschott, L. Paolucci (il naturalista), E. Regalia (l'antropologo), un E. Rey, e G. Ricca-Salerno (l'economista), R. Schiattarella [1], P. Siciliani, A. Tamburini (l'alienista), un T. Traina, il Trezza, il Vignoli e A. Zorli. Non tutti mantennero la promessa; ma parecchi altri, che non apparvero nel primo elenco di collaboratori, scrissero poi nella *Rivista*, attorno alla quale realmente si raccolsero tutti i positivisti italiani, salvo il piccolo gruppo meridionale, che faceva capo alla *Rassegna critica*, pubblicata allora a Napoli dall'Angiulli. Vi scrissero insieme quasi tutti gli scienziati, che in quel decennio 1881-91 si dilettassero tanto o quanto di questioni filosofiche o semplicemente generali, e tutti i cultori di filosofia che si facevano un punto d'onore di scimmiottare negli studi filosofici il procedere de' fortunati e invidiati studiosi delle scienze empiriche. E con loro si davan convegno i letterati, che con la nuova filosofia venuta di moda amavano civettare: come il Trezza, il Checchia, lo stesso Graf ed altri; ai quali non pareva vero di poter dimostrare ai positivisti, che anche la letteratura era capace di rinnovarsi al soffio delle idee positive. Taluno infine dei fidi collaboratori della *Filosofia delle scuole italiane,* come il Barzellotti e il Labanca, non sdegnò di volgersi al nuovo sole e mescolarsi alla schiera de' suoi adoratori: sì che, senza dub-

1 Sullo Schiattarella cfr. il mio saggio sul *Tramonto della cultura siciliana,* Bologna, Zanichelli, 1918, pp. 141-152.

bio, la *Rivista di filosofia scientifica* tenne per un decennio non inonoratamente il posto che volle occupare nella cultura italiana, di uno degli organi più cospicui degli studi filosofici.

2. — Organo, s'intende, di quegli studi che c'erano in quel decennio nel nostro paese; non di una vera e propria filosofia. Utilissima raccolta di documenti per chi voglia tessere minutamente la storia dello stato in cui si ridussero in Italia siffatti studi nel periodo del maggior fiore del positivismo, la *Rivista* del Morselli lascerebbe affatto deluso chi cercasse per entro ai suoi dieci volumi lo svolgimento di una qualunque dottrina filosofica, l'applicazione d'un principio alle varie questioni, che ad un periodico lo stesso suo programma e le contingenze della cultura circostante danno occasione di trattare. " Noi non abbiamo propriamente una scuola ", diceva nell' *Introduzione* il Morselli; " anzi non siamo inclinati nè favorevoli a formarla: preferiamo che vi abbiano soltanto dei lavoratori, i singoli lavori dei quali seguano l' indirizzo odierno, pur rimanendo liberi negli intenti, se non nei mezzi adoprati per raggiungerli ". Un indirizzo, ma senza scuola; perchè chi dice scuola, dice sistema; e " i sistemi sono la negazione d'ogni progresso mentale "; e la filosofia, come la scienza, non dev'essere sistematica: " deve al contrario lasciare la più ampia indipendenza al pensiero individuale, pretendendone solo quella uniformità del metodo obbiettivo nelle ricerche o nella origine delle induzioni, che ha oggi rivivificato tutte le parti dello scibile ". È chiaro, d'altronde, che la stessa unità d'indirizzo e di metodo presuppone la unità del concetto della filosofia. Ma, in vero, nè anche quest'unità c'era; e tale concetto, quando appena spuntava, pigliava ne' vari scrittori aspetti più o meno diversi, dimo-

strando l'indeterminatezza delle idee, onde questi scrittori erano accomunati nel vago positivismo che professavano. E non si può leggere senza sorridere la curiosa dichiarazione pubblicata dal Morselli nella copertina del fascicolo del 25 maggio 1885:

In due fascicoli successivi della *Rivista* vennero pubblicati due articoli, l'uno del prof. R. Ardigò, l'altro del prof. G. Cesca, nei quali i lettori avranno notato discordanza d'opinioni intorno ai rapporti della filosofia con la scienza ed intorno agli intenti e concetti della filosofia scientifica.

Urge a me, quale direttore del periodico, richiamare il principio che ciascun collaboratore è responsabile delle opinioni manifestate negli articoli firmati, e che solo di quelli privi di firma la responsabilità è assunta dalla Redazione. Questa lascia ai suoi collaboratori, per dirla con Giordano Bruno, la più ampia libertà filosofica.

Dichiaro poi che il manoscritto del prof. Cesca trovavasi nelle mie mani contemporaneamente a quello del prof. Ardigò, e che la data apparentemente posteriore di qualche mese gli fu apposta sulle ultime bozze, come d'ordinario si pratica quando gli autori non desiderino diversamente. Con ciò si spiega il silenzio che il Cesca ha tenuto per riguardo all'articolo, che qui era stato pubblicato dall'illustre filosofo mantovano.

La tesi svolta dal Cesca [1] era infatti agli antipodi da quella dell'Ardigò [2]: perchè questi faceva della filosofia la matrice delle scienze: l'indistinto, la cui distinzione genera tutte le scienze particolari: il tentativo della soluzione, la cui conquista è poi ufficio della scienza: l'organizzazione dei concetti problematici, via via sorgenti dalle indagini scientifiche mediante un principio unico, che ha un valore provvisorio, ben diverso dalle leggi stabilite dalla scienza propriamente detta. La filosofia, insomma, è la nebulosa della scienza. Il Cesca invece, sulle orme dello Spencer,

---

1 *La filos. scientifica*, nel vol. IV (1884-5), pp. 241-261.

2 *Il compito della filosofia e la sua perennità*, nello stesso vol., pp. 1-37.

concepiva al modo del Cattaneo e d'altri la filosofia come la sistemazione degli ultimi risultati delle scienze particolari; quindi come il vero distinto del processo scientifico. Per l'uno la filosofia era a capo, per l'altro in coda; per l'uno di qua dalla scienza, per l'altro alla cima di essa. Non occorre fermarsi a dimostrare come l'uno e l'altro fossero fuori di strada; certo, erano incamminati per due vie diverse; e, a guardare or l'uno or l'altro, non sarebbe stato facile farsi un' idea chiara dell' indirizzo, che la *Rivista di filosofia scientifica* voleva promuovere.

3. – Il Morselli, nell'Introduzione, non definiva altrimenti dal Cesca la sua " filosofia scientifica ", quella vera, quell'unica filosofia " che per formarsi e per isvolgersi si serve dell' immenso materiale fornitole dalla scienza, e che perciò noi chiamiamo scientifica ". Citava esplicitamente lo Spencer e il suo parere: " Le verità della filosofia hanno con le più alte verità scientifiche la medesima relazione che queste hanno con le verità scientifiche inferiori. I concetti generali dello scibile umano si inviluppano, si contengono gli uni negli altri: ma, mentre quelli che costituiscono ciascuna scienza, non ci dànno che il sapere parzialmente unificato, quelli invece della filosofia rappresentano cotesto sapere completamente unificato ". Sicchè, in sostanza, quella dichiarazione sopra riferita, in cui il Morselli non accettava la responsabilità degli articoli pubblicati nella *Rivista* da' suoi collaboratori, era contro l'Ardigò, " il più schietto antesignano del positivismo filosofico "; non contro il Cesca. Uno dunque il capo della bella schiera; ma capo, che non capeggiava. *Divus, dum non sit vivus!*, proprio come era accaduto al Mamiani tra i suoi collaboratori della *Filosofia delle scuole italiane*.

Il che non dimostra soltanto che in realtà l'Ardigò era più stimato che studiato, e più stimato per l'insegna che aveva levato, anzi che per le dottrine che veniva difendendo; ma anche — e questo è ciò che importa più rilevare — che una idea chiara di quello che si volesse con questa filosofia scientifica non c'era in quelli che se ne facevano banditori.

4. — Lo stesso Morselli, enunciando quel concetto spenceriano, non mancava di notare che, a quel modo, il carattere differenziale tra filosofia e scienze particolari svaniva:

Conviene riconoscere che un limite netto fra scienza e filosofia non esiste; l'attrazione universale, la costituzione atomica della materia, la trasformazione delle forze, l'evoluzione delle forme organiche e sociali, i rapporti dell'uomo colla natura, appartengono sì all'una che all'altra, perchè, senza questi concetti sintetici o diciamo pure filosofici, la fisica, la chimica, la biologia, la sociologia, la psicologia non potrebbero costituirsi a corpo dottrinale, mentre, d'altra parte, sarebbe assurdamente speculativa una filosofia che in quelle leggi scientifiche non cercasse, prima d'ogni altro carattere, quello dell' induttività, ossia il loro svolgimento logico in rapporto dall'osservazione dei fatti ed allo sperimentalismo.

Ma, dunque, la filosofia scientifica non è altro che la somma dei concetti più sintetici delle scienze, cioè si risolve negli stessi principii delle scienze sperimentalmente indotti? Sarebbe stata anch'essa una soluzione filosofica nel senso che avrebbe negato la stessa filosofia. Ma non è questa, in realtà, la soluzione del Morselli e della sua *Rivista*. Licenziandosi dai lettori, alla fine del 1891, egli scriveva che anche la sua rivista come quelle, già morte pur esse, del Littré, del Renouvier, del Vetter e dell'Angiulli, aveva " combattuto per un alto ideale, la unificazione

della filosofia con la scienza "[1]. Ma questa unificazione egli non l'aveva intesa come riduzione della filosofia alla scienza, e tanto meno di questa a quella; nè s'era mai sognato di scoprire un principio superiore alla vecchia filosofia e alla scienza empirica, atto a unificarle.

5. — La filosofia scientifica della *Rivista di filosofia scientifica* non era appunto scientifica, ma metafisica, per non dire affatto religiosa: era un monismo materialistico, che non si chiamava materialismo, per solito, per una certa *pruderie* positivistica, per paura di mandare a monte troppo sfacciatamente il bene amato principio della relatività della conoscenza; e preferiva dirsi monismo evoluzionistico. Ma non mancava tra gli accoliti chi, pigliando quasi il coraggio a due mani, saltava fuori a gridare francamente: " Siamo materialisti! ". Giuseppe Sergi, p. e., uno dei più animosi, senza dubbio, tra i positivisti italiani, e dei più pronti a chiudere gli occhi e gettarsi a capofitto giù, nell'abisso dell' incomprensibile, non esitava a trattare *I fenomeni psichici come funzioni dell'organismo*[2]; e, chiamando a raccolta i naturalisti inclini più o meno a una concezione naturalistica, e quindi materialistica, dei fatti psichici, si gettava addosso a quel pover uomo di Piero Siciliani, per dargli di queste violente scrollate;

A questo proposito devo ancora esprimere la mia meraviglia sulle osservazioni del Siciliani [in un suo discorso: *Rinnovamento e filosofia internazionale*, Bologna, 1883], il quale, fra una serie di distinzioni scolastiche,

---

1 *Riv.*, X, 783, nell'art. *La filos. monistica in Italia* (v. VI, 1887, p. 10) definisce questa " unione imtima " come " l' immedesimarsi della filosofia con la scienza ".

2 Vol. IV (1884-5), pp. 38-55. È un capitolo dell'opera qui appresso citata sull' *Orig. dei fenom. psichici*.

confonde due cose distinte fra loro, e poi afferma, che " egli non conosce oggi naturalista d'alta rinomanza, nè filosofo scienziato d' irrecusabile competenza, il quale si professi materialista ". E forse che i nomi, che abbiamo citato sopra, non sono scienziati valevoli? — Da qualche tempo noi ci accorgiamo che egli fa la causa dei filosofi spiritualisti, benchè abbia l'apparenza di combatterli; e ciò lo prova la sua dottrina in forma equivoca, ma che in realtà si risolve nel dualismo di sostanza, materiale e spirituale. Affermando, in semplici parole, la relazione fra fisiologia e psicologia, la *correlazione*, l'*equivalenza*, la *concomitanza*, la *rispondenza necessaria*, la *inseparabilità* ecc. delle due *attività*, che egli stima due *realtà* e negandole in effetto, perchè teme di cadere nel materialismo, parola che egli adopera a modo suo (*Psicogenia*, 3ª ediz., Bologna, 1882, 136, 137, 165-67), qual conclusione ne può trarre, quale dottrina positiva può stabilire, non si vede, nè si comprende. Del resto, io stimo che egli sia nemico poco pericoloso alle dottrine, che io sostengo insieme a quella falange, sopra nominata, di fisiologi; nè temo molto la sua influenza contraria, come non temo quella degli spiritualisti dichiarati. Certe vie di mezzo sono impossibili e non esprimono nulla, e cadono nel non senso. La psicogenia del Siciliani sarebbe un bel concepimento, se egli non le desse per punto di partenza l'assurdo e il non senso colla doppia attività che è una doppia realtà. Il concetto della psicogenia è svolto colla psiche come funzione dell'organismo e come manifestazione psicologica.

E questo era il concetto che egli veniva svolgendo nei suoi *Elementi di psicologia* [1], nella memoria *La natura dei fenomeni psichici* [2] e nel volume *L'origine dei fenomeni psichici* [3]. Curioso concetto, per non dir mostruoso, che per materializzare lo spirito, spiritualizzava la natura [4]! La psiche

---

[1] Messina, 1879.

[2] Nell'*Arch. per l'antropologia* di Firenze, vol. X, 1880.

[3] Milano, Dumolard, 1885.

[4] E così forse il vecchio uomo si vendicava nel Sergi del nuovo. Perchè Giuseppe Sergi non era stato sempre quel mortale nemico dello spirito, quale lo fece poi il positivismo. A 27 anni cominciò la sua carriera di scrittore con un volumetto *Usiologia, ovvero scienza dell' essenza, rinnovamento dell'antichissima filosofia, italiana* (Noto, tip. di Antonino Morello, 1868, di circa pp. 120); dove non solo si professava spiritualista, ma teista

fatta funzione biologica, e finalisticamente considerata come forma di protezione della vita; quindi negata, immediatamente, nella sua sostanzialità, perchè ridotta all'attività inferiore dell'organismo; ma quest'organismo e tutta la natura, che in esso si raccoglie e concreta, concepita come attività essenzialmente teleologica, e quindi spirituale! Non c'è

---

e creazionista alla maniera di Gioberti, rinvecchiato di pitagorismo, di neopitagorismo e neoplatonismo, con l'essenza prima (personalità divina) e la essenza seconda, o cosmo, creato dalla essenza prima *ad extra;* con l'anima del mondo, il cronotopo e la metempsicosi: tutto ripescato vichianamente e giobertianamente nell'antichissima filosofia italiana: nella convinzione che tutta la filosofia (compreso il principio di creazione che sarebbe, nientemeno, accennato già in Senofane: φρενὶ πάντα κραδαίνει) fosse stata già costruita nella Magna Grecia, e i moderni tedeschi non avessero fatto che appropriarsela mercè la loro intensa attività filologica; e che fosse debito degli italiani, pertanto, non d'imitare i tedeschi, ma di rifarsi dalle origini, perchè "la filosofia può essere ricreata con miglior successo dai proprii creatori" (E prometteva un lavoro: *I frammenti dei filosofi italici,* trad. ital. e note, oltre una *Psicologia, abbozzo d'una scienza dell'anima*). L'*Usiologia* doveva esser seguita da una *Fenomenologia.* E l'Usiologia, formalmente, egli concepiva come dialettica o scienza del logo o dell'essere in sè, alla maniera di Hegel, il cui linguaggio adoperava volentieri; di Hegel "il più grande dei filosofi moderni", che "ripristinò la dialettica sostanziale e ricompose la unità della scienza; ma errò facendo subbiettiva e ideale la sostanza obbiettiva e reale, quantunque il suo pensiero, il νοῦς, non sia il pensiero umano e semplicemente considerato nell'individuo, ma il pensiero universale". "Invece di seguirlo ciecamente — aggiungeva il Sergi — come alcuni fanno, o di batterlo e disprezzarlo stoltamente, come altrui, è utile imitarlo nel sublime concetto" (pp. XIII-XIV). — Ma di Hegel non c'è nel libro se non una vuota terminologia. E la diretta ispirazione è in Gioberti e nei suoi seguaci siciliani. A questa fase del pensiero del Sergi appartiene anche l'opuscolo: *Vico e la scienza della storia* (Messina, 1872). Ma è sperabile che una volta o l'altra l'insigne positivista lasciando in pace i pochi crani da cui laboriosamente si sforza d'argomentare una sua antropologia e preistoria dell'uomo mediterraneo, si risolva a raccogliere le sue opere e a ristampare questi curiosi documenti del suo primo pensiero filosofico.

da scandalizzarsi della contraddizione: perchè la contraddizione non era nel pensiero del Sergi, secondo il problema che si proponeva. Il problema era: la psicologia non esisterebbe se la psiche fosse una funzione fisiologica, e rientrasse quindi nell'ambito dei fenomeni biologici; e, non esistendo più una psicologia, allo spiritualismo, che dal fatto dell'anima trae argomento alla sua intuizione filosofica, verrà a mancare ogni fondamento. Resterà allora quel mondo della pura natura meccanicamente definito, che è l'oggetto proprio della scienza: e la filosofia come qualcos'altro dalla scienza propriamente detta, la filosofia non scientifica, sarà liquidata una volta per sempre. — Nessun sospetto che, tôrto lo sguardo dallo spirito che è di là dalla natura, e fissatolo su questa, questa, a suo modo e come può, prenda le veci di quello, e si snaturi, in sostanza, per spiritualizzarsi! E senza questo sospetto, è chiaro che, abolito lo spirito di quella tale psiche, il Sergi doveva essere soddisfatto e tenersi sicuro di avere ammazzato per davvero e per sempre lo spirito. L'attività organica, egli non ne dubita, anche se finalistica (come dev'essere, egli ha ragione, per manifestarsi da ultimo come attività psichica), è movimento, fatto materiale. Quindi tutto l'interesse di mettere in luce che "la fisiologia della mente è perfettamente come ogni altra fisiologia, come quella della secrezione, per esempio". (Anche la grammatica, come si vede, è positiva!). Non c'è dubbio di sorta: "La logica rigorosa delle cognizioni acquisite e assicurate oggi alla scienza fisiologica e biologica, non può permettere più certi assurdi, che derivano dalla pieghevolezza di un sentimento poco fortificato e da idee poco esatte sulla natura delle funzioni organiche". E il nerbo della logica rigorosa e delle cognizioni acquisite e assicurate è questo:

Se vi si trovi movimento cerebrale in qualunque modo (*dove? nei processi psichici, che sono, in quanto psichici, la negazione di ogni spazialità?*), si deve essere necessariamente manifestazione di forza; se vi si trova (*dove?*) attività cerebrale e nervea in generale, deve esservi fenomeno come apparizione, prodotto, forma, si dica come si vuole, di siffatta attività. Se queste forme non sono le psichiche, se questa manifestazione di forza non è la psichica, è un'attività nulla e senza effetto; la sua concomitanza, la sua posizione parallela con altra di natura diversa, che sarebbe la psichica per altri, non le dà maggior valore.

Insomma, noi abbiamo da una parte processi psichici, e dall'altra movimento cerebrale, prodotto di una forza organica materiale: ora noi non sappiamo come il movimento si trasformi nel processo psichico; ma dobbiamo ammettere la trasformazione, perchè, se il processo psichico fosse il prodotto di un'attività psichica a sè, diversa dall'attività organica, questa sarebbe un'attività nulla, che non produrrebbe niente: ciò che è assurdo. " Da ciò solo ", assicura il nostro bravo positivista, " da ciò solo scende nell'animo una convinzione chiara e perfetta. Solo i filosofi l'hanno guastata questa cognizione naturale spregiudicata, che ogni studente e ogni altro prenderebbe dalla esposizione chiara del prodursi di un fenomeno psichico "[1].

6.—Già, perchè pel Sergi e gli altri professori di positiveria, il mondo, nell'interesse della filosofia positiva, va, o almeno andava, diviso in tre categorie di gente: 1) i filosofi, gente pregiudicata, intestata a sostenere cause sballate: povera gente, insomma, o, per usare un'immagine usata dal Sergi per gli spiritualisti, poveri pesci fuori dell'acqua; 2) gli studenti, pronti e disposti a ricever nell'animo quelle tali convinzioni chiare e perfette, appena si fossero fatte lam-

---

[1] Art. cit., p. 45.

peggiar loro dinanzi nella bella prosa sergiana, come la filosofia dell'avvenire; 3) gli altri; quegli altri, grosso pubblico, la bestia dalle molte teste, di cui il positivista ambiva il plauso a dispetto della vecchia filosofia d'una volta, contenta di pochi giudici; e lo sollecitava con la propaganda parolaia e rettorica del libero pensiero (ossia del pensiero non libero, perchè ignaro di sè, ma ciecamente ribelle e negatore delle sue proprie leggi, non conosciute se non nella forma insufficiente di istituzioni da lungo tempo in verità tramontate nella storia del pensiero speculativo).

7. — Un altro argomento decisivo pel Sergi era quello desunto dalla natura della così detta cerebrazione incosciente. La quale cerebrazione egli consente bensì che sia fenomeno meramente fisico; come tiene per indubitato che il carattere del fenomeno psichico sia la coscienza; ma a patto di considerare questa " come la rivoluzione del fenomeno compiuto, come l'ultima fase o l'ultimo processo del fenomeno " stesso della cerebrazione: onde insomma la coscienza, in fine, non dovrebbe esser altro che il risultato dell' incoscienza. Ebbene, posto questo mirabile principio, per cui la luce viene dal buio e il pieno dal vuoto, ecco la lucidissima ed elegante inferenza del Sergi:

Si direbbe (*sic*): non è sempre il caso del fenomeno psichico questo, tanto che uno rimanga nell' incoscienza quanto che apparisca nel campo della coscienza? — Forse che per questo muterà di natura? — Niente affatto; la sola differenza sta in ciò, che nell' incoscienza manca il lato subbiettivo, di cui si fa tanto caso dai psicologi, specialmente avversarii della nostra teoria (*come se non fosse stato anche lui a dire la coscienza proprietà del fenomeno psichico!*) [1], ma la natura e lo sviluppo del fenomeno sono gli stessi. Se quindi il fatto psichico, tanto che sia compiuto colla sua pro-

---

[1] *Elem. di psicol.*, lib. III, cap. IV.

prietà subbiettiva, colla coscienza, tanto che rimanga nell' incoscienza, chè allora non è avvertito nè rivelato, e come tale è incompiuto, è identico in tutti i suoi elementi di processo, che sono di carattere fisico, donde io aveva affermato che il fenomeno psichico deriva da elementi f i s i c i; e così è.

Forma in tutto degna del contenuto: chi aveva mai scritto così di filosofia, in Italia, prima che si levasse sull'orizzonte la filosofia scientifica? E con la lucidezza dell'espressione andava di pari passo il rigore del metodo critico: il quale non impediva al valoroso polemista di dichiarare che egli non aveva mai letto la *Psicologia della associazione* di Luigi Ferri; e insieme, d'altra parte, che, avendo letto certi *Frazionamenti della memoria* di un Bonvecchiato, poteva assicurare che il signor Bonvecchiato aveva fatto " una critica seria e luminosa " di quel libro (che egli, il Sergi, non aveva mai letto) " mostrandone le incoerenze manifeste ": sicchè poteva assicurare che poco da quel benedetto libro c' era da guadagnare ; e che, insomma, questi spiritualisti non hanno più modo di orientarsi nella psicologia come la fanno i moderni: perchè la " fisiologia della psiche, è vero, non passa senza influenza su di loro, ma non hanno organi per assimilarla ". — Giudizio, che per altro non impedirà poco dopo al direttore della *Rivista di filosofia scientifica* di scrivere dello stesso Ferri, che questi, " se non accetta le idee moderne, ne comprende col suo grande ingegno il valore, e pertanto riesce moderno nella polemica e nell'ordinamento dei materiali, che gli servono per argomentare. Esempio quell'ammirabile studio critico sulla *Psicologia dell'associazione*, che è una delle opere italiane più pensate dell'ultimo decennio "[1]. E forse il Morselli non aveva letto della *Psicologia dell'associazione* più che non ne avesse letto il Sergi.

---

[1] *Riv. fil. sc.*, VI (1887), 3.

8. — Niuna meraviglia, per altro, se il Sergi, dopo aver addentato il Siciliani, il Ferri, gli spiritualisti tutti, e dopo averci assicurato che non c'è proprio ragione per non restar soddisfatti del materialismo, che riunisce, com'egli dice, a tutti i fenomeni fisici, anco i mentali (*sic!*)[1]; non esiti a riconoscere con lo Spencer che quella realtà ultima, che si pone come identica sotto le manifestazioni soggettive ed oggettive, pei fenomeni psichici e pei fenomeni fisici, in se stessa è imperscrutabile. " Discorriamo forse noi della natura della realtà? no, ma dei fenomeni. Anche quando diciamo materia, è una parola convenzionale, ma l'ordine dei fenomeni tanto che sieno mentali che materiali (fisici) hanno una medesima sorgente, e la loro risoluzione finale è sotto il nome di materia e forza ". Che valore può avere una siffatta dichiarazione, quando la rappresentazione del fatto fisico spaziale apparisce più intelligibile di quella dell'atto psichico estraspaziale? Il fatto è sempre quello: lo spirito come libertà, come attività autonoma e creatrice, come spirito, insomma, è negato. E il protestare poi di non voler entrare nella questione della realtà ultima non ha più significato di sorta. Non è la scienza consapevole del proprio limite che afferma dal proprio punto di vista la fisicità dei fenomeni psichici, senza pretendere di entrare nella filosofia; è la polemica filosofica, che vuol decidere in sede filosofica intorno alla natura della realtà, arrogandosi il diritto di combattere quello spiritualismo, che non è scienza, ma, appunto, filosofia.

---

1 Art. cit., p. 41: " E se lo Spencer, quando parla in modo speciale della natura di siffatti fenomeni, non si decide a una dottrina chiara e netta, noi non possiamo fare a meno di vedere nella sua mente la tendenza di riunire (*sic*) a tutti i fenomeni fisici, anco i mentali ".

9.— Al Sergi tengono bordone, più o meno esplicitamente, tutti gli scrittori della *Rivista di filosofia scientifica.* Così Francesco de Sarlo, che allora positivisteggiava con la stessa nettezza di idee con la quale ora idealisteggia, in una nota *L'idea dell'anima e la psicologia,* combatteva l'idea dell'anima, che ora gli è sì cara, quale un prodotto dell'esaltazione anormale del sentimento. Giacchè, dottamente ragionava, " tra le attività dello spirito quella più facilmente va soggetta a tali alterazioni [che non sono vere malattie, ma escono dai confini del normale] è l'emotività; o questa, dirò così, s'iperestesizza in modo da assorbire tutto in sè, o si anestesizza da far mancare ogni movente all'esercizio della volontà e dell'intelligenza. Le cause, che possono dar luogo a tali alterazioni, sono diverse: l'ambiente, la coltura, l'educazione, l'eredità diretta o trasformata, e tante altre ignote ". Da una siffatta iperestesia emotiva sarebbe sorta l'idea dell'anima, benchè non sia facile dire quali in particolare sarebbero state in questo caso le emozioni sovreccitate.

I sentimenti egoistici in prima linea, il senso della propria conservazione, lo spavento del proprio annientamento, e poi il sentimento della propria forza, quel senso d'insoddisfazione di se stesso e d'incontentabilità che spinge a ricercare sempre e indefinitamente qualcosa di nuovo, il senso del meraviglioso e dell'incomprensibile son certo fra i più importanti che, colla cooperazione della volontà e dell'intelligenza in grado minore, hanno prodotto e mantenuto l'idea dell'anima [1].

L'idea dell'anima è una " chimera " pel De Sarlo del 1890; e il Ribot aveva dimostrato (sempre pel De Sarlo del 1890) che " il nostro Io è un aggregato di particelle materiali in movimento, e tale aggregato è ciò che nel corpo

[1] *Riv.*, IX (1890), p. 310.

sente e rappresenta, prova piacere o dispiacere e desidera, pensa ed opera "[1]: — benchè, con la logica potente che ha sempre governato la mente di quel valentuomo, dopo aver affermato che " gli studi sull' ipnotismo son lì a provare in che maniera si possa artificialmente scomporre quest' Io della cui unità e semplicità si è parlato fin troppo ", esso De Sarlo passasse, con la stessa disinvoltura, a conchiudere: " Ma si può dire, d'altro canto, che la psichiatria e la fisiologia cerebrale abbiano sciolto il problema psicologico? No, la nostra psiche è tal cosa complessa, che lascia sempre luogo per introdurvi alcun elemento trascendente "! — Introdurvelo, s' intende, in un momento di sovraeccitazione emotiva.

10. — Ma l'ultimo termine della profondità filosofica è toccato dal materialismo di Giovanni Marchesini: del Marchesini del 1888, quando molto sottilmente scriveva nella *Rivista* intorno a un tema obbligato della filosofia ardigoiana: *La naturalità del pensiero*[2] (*sic*). Ecco le prime battute:

Il sentimento soverchiante nella filosofia, ed il fatto che il pensiero presenta caratteri profondamente distinti dai caratteri della materia, furono causa che si ritenesse che l' indole del pensiero fosse spirituale, e si negasse anche che la funzionalità degli organi fosse condizione *sine qua non* dell'esistenza concreta del pensiero, facendosi così per il pensiero un' eccezione.

Di fatto, se esso, dandosi in natura, è necessariamente uno dei fenomeni naturali, come questi non si danno indipendentemente dai loro fattori reali, così non si può dare senza una speciale attività fisica (causa) il pensiero. D' altra parte, non si può dire che il pensiero abbia due modi di esistere, l'uno determinato dagli elementi fisici, l'altro esistente per sè, perchè ciò è più che evidentemente contraddittorio. E tanto meno è lecito ammettere che

---

1 IX, 312.

2 *Riv.*, VII (1888), 633-642.

il pensiero, mentre è determinato dalla funzionalità degli organi, sia spirituale, perchè ciò che avviene in natura per opera naturale non può essere nel tempo stesso spirituale. Nè è scientifico ammettere che il pensiero come fenomeno naturale sia derivato da una causa spirituale.

C' è da scommettere che lo stesso Marchesini, se rilegge ora questi periodi, non potrà a meno di sorridere della sicumera dei " si può " e " non si può " di un tal preludio. Ma la profondità del suo pensiero aumenta progressivamente nello svolgimento della tesi. Qual Edipo, ad esempio, scioglierebbe l'enigma di questa sentenza : " L'espressione : Autore di una legge naturale, non ha alcun valore scientifico, ed implica l'assurdo, perchè questo autore, dovendo essere legge assoluta (e con ciò niente altro che una categoria logica), escluderebbe le varie leggi naturali, o si ridurrebbe a queste, perdendo così il suo carattere essenziale " ? O di quest'altra : " Tra il fatto fisiologico e il fatto psichico passa anche da un lato (?) la medesima differenza che tra l'organo e la sua funzione. Una speciale funzione è l'attività speciale di un organo o di un dato sistema di organi. L'attività degli organi è, sotto l'aspetto di prodotto multiplo, il pensiero stesso, il quale dunque è spirituale tanto quanto lo è la funzione e, pure, tanto quanto lo è l'organo, il concetto del quale differisce da quello del pensiero tanto quanto il concetto d'un fatto fisiologico differisce, sotto un certo aspetto, da quello di un fatto anatomico " ?

11.— Frasi oscure, dommaticamente formulate, mal ferme nella stessa mente di chi le scriveva, ma pur forti della fede cieca che spingeva innanzi questi spiriti su una via che prometteva il rinnovamento della scienza : ecco tutto il tessuto del pensiero di questi campioni della filosofia scientifica. Tra essi gli spiriti più sobrii, si tenevano prudentemente, quasi per una certa istintiva paura dell'assurdo,

dentro piccole questioni tra lo storico e il dottrinale, e gettavano appena qualche affermazione fugace sulla bilancia della verità. E di questi spiriti, a dir vero, non è stato scarso il numero tra i cultori professionali degli studi filosofici, in Italia, in questo periodo. Essi non affrontavano direttamente, a visiera levata, le questioni fondamentali, la cui soluzione impegna d'un tratto tutta la personalità speculativa di un pensatore, costringendola ad adottare una soluzione intorno ai punti più delicati, più compromettenti, più significativi della filosofia. Non già che in se stesse alcune parti di questa comportino di essere trattate a fondo senza implicare un partito in tutto il campo della speculazione; di alcune parti bensì, a chi non ne approfondisca tutto il valore, parrà si possa dare una soluzione che lasci impregiudicato o sospeso tutto il resto. Per esempio, della questione dell'origine della morale; della genesi o dell'innatismo dello spazio; del determinismo o della libertà; del meccanismo o della teleologia; della psicogenia o della irriducibilità della coscienza; dell'inconscio, ecc. ecc. Tutte questioni che, di certo, c'impongono di risolverci per uno o per un altro sistema filosofico; ma che altri tuttavia ha percorse e ripercorse quasi coi paraocchi, restringendosi sempre a discutere le opinioni di Tizio, di Caio, di Mevio, dimostrando sempre che tutti han torto e tutti ragione; ma l'autore poi più di tutti, per quella sua trovata buttata lì nell'ultima pagina e mandata a giustificarsi in un lavoro di più ampia mole sempre di là da venire. Ma che giustificarsi? In realtà, a questi scrittori quella pagina, che si può sempre cercare subito in fondo ai loro scritti, rappresenta per loro la più evidente delle verità, che non è suscettibile e non ha bisogno di alcuno svolgimento e organizzazione con altre verità, nella verità. Il blocco, di cui ogni soluzione particolare deve andare a far

parte, si presuppone sempre vagamente e oscuramente, benchè sempre in modo e misura sufficienti per il rispettivo autore. Quel blocco è raccolto in poche parole sacre: Natura, Evoluzione, Scienza moderna, Scienza *tout court;* e quando il discorso ha raggiunto questi termini, ha toccato le colonne d'Ercole, e appaga pienamente l'animo.

12. — L'Evoluzione principalmente è la verga magica del piccolo positivista, la chiave che apre tutte le porte. Leggete l'articolo di Alfonso Asturaro: *Egoismo e disinteresse*[1]: dove si mette di fronte Kant a Bentham, e si riconosce con quello che non c'è morale senza disinteresse, ma si vuol sostenere con questo che il motivo naturale e unico della volontà è l'egoismo; e però si affronta il problema: come la volontà egoista può farsi disinteressata? Problema vecchio nell'empirismo: tentato di risolvere con sforzi acrobatici dagli utilitaristi mediante il giuoco della associazione. Ma l'Asturaro, che fu scolaro di F. Fiorentino, vede l'insufficienza di questa dottrina: "L'egoismo", egli vi dice, "potrà trasfigurarsi, non mai trasformarsi nel suo contrario". Benissimo. Ma non crediate che questa trasformazione di qualcosa nel suo contrario sia assolutamente impossibile e assurda, per l'Asturaro. Non può operarla l'associazione. Ma all'associazione dei motivi, che l'egoismo calcolatore di Bentham, le idee fisse del Bain, la simpatia dello Spencer, il sentimento sociale del Mill, suggeriscono per certe azioni — che saranno poi quelle dette morali — lasciate che seguano i suoi effetti naturali. Il piacere, che sostanzialmente avrà determinato il primo atto morale, non può sparire, di certo, dalla psiche individuale: "ma può benissimo esser dissimulato nella coscienza; quando una lunga abitudine

1 *Riv.*, II (1882-83), pp. 36-65.

abbia prodotto tale un intimo legame tra la rappresentazione e l'atto morale, da sembrare che l'una provochi immediatamente l'altro. È la legge delle abitudini ". E non basta. " Facciamo ancora un altro passo; e, come la legge di eredità ci autorizza, supponiamo che cotesto legname si trasmetta ereditariamente. È chiaro che non entrando più, in questa trasmissione, il piacere, la cui idea si era già nascosta nella coscienza del primo individuo, non avremo più una semplice dissimulazione, ma una reale e completa sparizione. Sparito il piacere, non resterà che la connessione ereditaria tra la rappresentazione e l'atto: l'uomo opererà sotto e per il semplice influsso della rappresentazione. — Ecco finalmente il disinteresse "[1].

E questo è tutto. *Quod non fecerunt barbari, fecerunt Barbarini!* Ciò che il vecchio empirismo, restringendosi alla psiche individuale, non poteva fare, ed era assurdo pensare che potesse fare, non è più assurdo che lo faccia, e lo fa, il nuovo, mercè la dottrina della trasmissione ereditaria implicita in quella dell'evoluzione. Uno dei tanti miracoli del nuovo evoluzionismo, onde l'apriori dell' individuo poteva, come se nulla fosse, diventare benissimo l'aposteriori della specie, il disinteresse d'ora l'egoismo di una volta, la luce del giorno il buio della notte innanzi! Ma che luce, che disinteresse, che apriori! L'apriori di una volta era un valore, il nuovo un fatto naturale: gran guadagno, se lo stesso fatto naturale fosse concepibile senza un apriori, che sia tale per davvero, assoluto *prius*, che dà valore a tutto[2].

---

1 Pag. 59.

2 Dell'Asturaro, poi dedicatosi interamente alla sociologia, vedi il volume *Saggi di filosofia morale*, Napoli, 1881, e gli opuscoli: *Una vecchia questione: la libertà del volere*, Napoli, 1881, e *Gl' ideali del positivismo e della filosofia scientifica*, Genova, 1891. Nella *Riv. filos. scient.* egli pubblicò alcuni studi di psicobiografia: *G. Cardano e la psicol. patologica*

Così, in questo articolo dell'Asturaro, la tesi speciale dell'elegante riduzione di Kant a Bentham, ossia del disinteresse all'egoismo pei tramiti segreti e misteriosi della meccanizzazione delle abitudini trasmissibili ereditariamente, come in tanti articoli simiglianti dalle facili costruzioni, in cui i materiali dello spirito, staccati dal loro valore e naturalizzati, si lasciano trattare meccanicamente, non si affronta esplicitamente il problema generale in cui il tema particolare rientra: della riduzione dello spirito alla natura; ossia della negazione dello spirito, e del conseguente materialismo. Ma la filosofia implicita è sempre quella; e l'intuizione generale, in cui tutti i positivisti o monisti, che si chiamassero, convenivano, era sempre l'intuizione che abbiamo già illustrata nell'Ardigò; per cui il mondo è il mondo del naturalista, che non conosce lo spirito: il mondo del tempo e dello spazio, della causalità e del meccanismo. Hanno un bell'includere tra gli articoli del loro *credo* la relatività della conoscenza e la limitazione fenomenica della scienza: questo articolo, se ha valore polemico contro la metafisica non naturalistica, serve anche a fondare il naturalismo come una metafisica. E questo è anche il motivo reale, che spinge la maggior parte di loro a combattere l'agnosticismo spenceriano e il dualismo kantiano. Chè per Spencer e per Kant la scienza del fenomeno non è metafisica; ma i nostri positivisti, distruggendo il noumeno, alla scienza del fenomeno conferi-

---

(vol. VI, 1887, pp. 720-42); e uno scritto *L'evoluzionismo e la conoscenza* (vol. X, 1891, pp. 65-74), dove terminava affermando: "Da qualunque lato ci volgiamo, ed anco fatte tutte le concessioni possibili agli avversari, appare manifesto che l'Evoluzionismo, nelle attuali condizioni della conoscenza e finchè la natura umana non muti profondamente, è il metodo vero ed inevitabile di qualunque ricerca, sia fisica e sia sociale o morale".

scono valore assoluto di conoscenza metafisica: e la libertà, cacciata da Kant dal mondo naturalistico ma instaurata nel mondo dello spirito, cancellano totalmente dalla realtà unificata, o meglio ridotta alla metà di quella che era per Kant.

13. -- Questa filosofia, meglio che nel primo articolo della *Rivista di filosofia scientifica*, scritto dall'Ardigò, *L' individualità nella filosofia positiva*, apparisce, nella sua crudezza, nel primo articolo del secondo fascicolo *Materia e forza, secondo il concetto monistico* di Alessandro Herzen, il famoso fisiologo russo (n. nel 1839), dimorante dal 1864 al 1881 a Firenze, e uno dei maggiori promotori dell' indirizzo scientifico-materialistico in Italia [1]; e nell'altro articolo dello stesso scrittore apparso nel terzo fascicolo: *Il mondo organico secondo il concetto monistico*, che finiva con questo motto:

> Jakoby (*sic*), richiesto a bruciapelo da Napoleone I, che cosa fosse la materia, rispose:
>
> — Sire, è spirito congelato!
>
> Se a qualche sovrano saltasse il grillo di domandarmi che cosa è dunque lo spirito, risponderei:
>
> — Materia in isgelo! [2].

In altro scritto: *Le conseguenze del monismo e del dualismo sono esse differenti?* l'Herzen ci fa una preziosa confessione. Muove dalla dichiarazione d'obbligo, che " l'es-

---

[1] Vedi di lui specialmente l'*Analisi fisiologica del libero arbitrio umano* (3ª ed., 1879); *Della natura dell'attività psichica*, nell' *Arch. d'antrop.* di Firenze, 1879; *Il moto psichico e la coscienza*, Firenze, 1879; *Le cerveau l'activité cérébrale au point de vue psycho-physiologique*, Paris, 1887. Intorno a una polemica dello stesso Herzen con gli scrittori spiritualisti toscani vedi un mio scritto nella *Critica*, XVII (1919) pp. 304-6, 349-59.

[2] *Riv.*, I (1881-82), p. 271.

sere delle cose non è accessibile all'intelletto umano, e noi non possiamo farcene nemmeno una lontana idea": e però non esita a riconoscere che così il dualismo come il monismo sono mere ipotesi, delle quali "nessuna è scientificamente dimostrata", anzi "ambedue sono indimostrabili, nè possono addurre al loro sostegno altro che argomenti più o meno favorevoli, ma non mai decisivi". Ma, appunto perciò, ritiene che "ognuno può adottare quella che più gli aggrada, che meglio si confaccia al suo modo di sentire e di raggionare". Insomma, "il fatto di essere monista o dualista non è riconoscere un fatto scientifico od una conclusione diretta da fatti scientifici; è credere piuttosto all'una che all'altra delle ipotesi in parola: è un atto di fede.... Il monismo sarebbe, per modo di dire, la mia religione". — Naturalmente, come l'Herzen bada ad attenuare per preoccupazioni ateistiche la sua definizione col "per modo di dire", così non dobbiamo nè anche noi prendere alla lettera le sue parole; nè credere che egli sentisse questo carattere affatto religioso, mistico della sua fede, distinguendo nettamente il suo monismo dalla sua fisiologia e dalla scienza, propriamente detta, in generale. È un momento di sincerità prepotente, che gli permette di scorgere in se stesso con lucida chiaroveggenza la vera natura, arbitraria, immediata, fanatica del suo domma metafisico. Ma questa chiaroveggenza s'intorbida tosto anche nell'Herzen, che dalla natura stessa di quel tale suo dommatismo è portato a polemizzare, con pretensione scientifica, contro i dualisti, credendo in tutta sincerità di stringerli coi più poderosi argomenti scientifici, per accusarli, da ultimo, ove non si volessero tuttavia arrendere, di cecità volontaria e di malvagia tendenza al suicidio scientifico, perchè credono alla spontaneità, alla libertà, all'immortalità, "sapendo che non si possono dimostrare e che la scienza le

nega ". Proprio la scienza; altro che modo soggettivo di sentire! Giacchè per l'Herzen tutto ciò che il dualista può dire, è che la serie psichica non è risolubile nella fisica, e che deriva dall'attività di una sostanza a sè; ma non può negare la necessità dell'accompagnarsi dell'una con l'altra serie; nè può quindi sottrarre la psichica alla sorte della fisica, a cui è fatalmente legata.

14.— Questa fede religiosa, immanente nei più fervidi positivisti di questo periodo, era poi il colorito filosofico vero della loro dottrina, e diè fisonomia e valore sociale alla loro letteratura, infuse un certo vigore e una certa efficacia nella loro opera. Giacchè per questa via la loro dottrina s'affermava come vita spirituale e riacquistava pertanto quel valore, che l'analisi critica, al lume della storia della filosofia maturatasi precedentemente, non avrebbe certamente trovato, e non trovava, e non trova nel suo contenuto. In questi carbonai della filosofia germogliava una fede robusta. Ardigò ne era il pontefice; Morselli — *absit iniuria verbo* — il sagrestano. E Gaetano Trezza [1] continuava con unzione melliflua e salmodiare:

La critica, che studia le religioni come fenomeni umani, che ricusa, per intenderne le formazioni storiche, il sovranaturale, dentro a cui le nascondeva la fede del sentimento ebbro d'assurdi, ben sa che a quella fede non corrisponde realtà veruna.... Questo sa la critica; e lo spettacolo dei morti divini ci intenerisce e ci farebbe quasi penitenti della nostra vittoria. Chi non comprende le grandi tristezze della scienza, comprende ben poco della storia umana. Dinanzi al crepuscolo di que' Dei, che discendono l'uno dopo l'altro dagli altari glorificati da tanti popoli, noi sentiamo una, direi quasi, rovina domestica nella nostra coscienza, e ci domandiamo se non era meglio lasciarveli intatti, e non istrapparvi d'intorno le vizze ghirlande; e se la

1 Sul Trezza, v. lo studio del CROCE in *Letteratura della nuova Italia*, I, 398-403; e la bibliografia raccolta nella *Critica*, V (1907), pp. 363-4.

preghiera dell'anima semplicetta e le visioni caste della fede inconscia, non erano più belle e più sante di quelle leggi scettiche e ferree che la scienza ci disvelò nell'universo. Guariremo, lo so, da queste mestizie romantiche ; e quando le reminiscenze della fede perduta per sempre si faranno men vive, e l'eco di quel mondo sì dolce arriverà nel nostro cuore, come un suon di squilletta che venga dalla torre d'un borgo sepolto nell'onde, ritorneremo sereni benedicendo la verità redentrice.... Chi dispregia le lagrime sparse nelle ore più vergini della sua giovinezza, in faccia a qualche Iddio solitario, che gli distillava nel petto il gaudio del credersi esaudito da lui, non conosce i più alti segreti dell'uomo.... Nè sarà veramente grande d'intelletto e di sentimento chi non fu qualche volta fanciullo nel cuore ; e chi non sentì, nè sente, susurrargli d'intorno le parole arcane che a lui consolarono gli anni devoti [1].

Rettorica? No: c'è del falso, ma l'anima semplicetta, le gioie caste, la squilletta (non certo quella del Morselli invitante ad entrare nel tempio), e quelle ore più vergini della giovinezza, che dànno l'intonazione generale a tutta la pagina, sono di una verità profonda, rappresentando al vivo la femminea, trepida e malinconica gioia di chi ha immolato or ora la propria verginità, e guarda con attoniti e quasi paurosi occhi la vita, la realtà, già vagamente cercata con l'immaginazione : e, pur presente e diversa da quella che prima gli appariva, non cessa di mirarla come qualche cosa di estraneo e di lontano, da raggiungere tuttavia e da conquistare. Quel susurro di parole arcane, che ancora sentiva il Trezza, dopo più di venti anni da che non si rivolgeva a quell'Iddio solitario, che nella giovinezza gli aveva distillato nel petto il gaudio di credersi esaudito da lui ; quello stesso susurro ronzava più o meno all'orecchio di tutti, che si prosternavano devoti alla diva Natura. E per questa scintilla di fede

---

1 *Orig. delle relig.* (che fu poi un cap. del libro *Le religioni e la religione*, Verona, Drucker, 1884), in *Riv.*, III (1883-84), pp. 398 9.

comune, che gettò in Italia tanti positivisti nella massoneria e nella setta del libero pensiero, il positivismo italiano ebbe il suo buon quarto d'ora nello svolgimento della nostra cultura.

15. — Ma la filosofia, che doveva alimentare il moto spirituale, era troppo arida, troppo vuota. Sulla porta del tempio Enrico Morselli aveva voglia di gridare:

> Conoscere è pensare, e pensare è sentire: la gnoseologia prende dunque di mira soltanto i rapporti fra i fenomeni di coscienza, e questi rapporti sono lo specchio puro e semplice di quel che avviene nel Reale; per cui il processo logico deriva, secondo che provò (?) l'Hume, da una necessità meccanica.... La Filosofia, del resto, fino dai suoi primordii storici, ha sempre mostrato inclinazione a considerare le esistenze come derivanti le une dalle altre, le più composte dalle più semplici, le più elevate dalle più basse.... La coscienza è un prodotto di Evoluzione, non già l'Evoluzione stessa.

Egli stesso finiva col sospettare: "Probabilmente noi ci contentiamo di parole là dove non possiamo ancora formulare dei concetti" [1]. La gente si mostrava restìa a ingollare il nuovo miracolo dei pani e dei pesci della cena di Canaan, per cui l'evoluzionismo monistico prometteva di cavare dal meno il più. E in chiesa si ridussero, in capo a pochi anni, ai soli ufficianti; i quali, come accade, si stancarono, e smisero. Alla fine del 1891 (nel 1889 era morto Pompeo Dumolard, l'editore del positivismo italiano, a cui si deve non solo questa *Rivista*, ma anche la *Biblioteca scientifica internazionale*) la casa Dumolard, poichè la *Rivista*, "ne' suoi risultati economici, presentava ultimamente una passività sempre maggiore", si risolse a non continuare più

---

[1] *L'evoluzionismo monistico nella conoscenza e nella realtà*, nel vol. VIII (1889), a pp. 12-14.

oltre la pubblicazione. D'altra parte, tale decisione, confessava il Morselli, giungeva opportuna a lui " in un momento, nel quale *egli* sentiva di dover provvedere finalmente alla *sua* salute, ai *suoi* agi, ai *suoi* interessi ". Già, anche agli interessi. Perchè, oltre i dispiaceri, il tempo, il lavoro, quella rivista gli era costata del denaro. I Fratelli Dumolard si affrettavano ad avvertire, " a scanso d'equivoci ", che tutte le spese erano state sostenute da loro. Ma il Morselli alludeva alla perdita che il periodico gli aveva arrecato nell'esercizio della sua professione; giacchè l'esperienza gli aveva tolte certe illusioni e gli aveva dimostrato che " di tanto diminuisce nella estimazione del volgo dotto ed indotto il valore d'un uomo di scienza, di quanto la sua mente si mostri attratta verso le questioni generali e sintetiche del sapere "[1].

Così, decorosamente, nel dicembre 1891, la filosofia scientifica era barattata, non per un piatto di lenticcchie, ma per la clientela del dott. Morselli, che ne dava l'annunzio ai pochi e sbadati lettori della *Rivista,* come dell'ultimo insegnamento, e del più sopraffino, dell'evoluzionismo monistico, o quasi monistico.

---

[1] Vedi le dichiarazioni di E. MORSELLI e dei FRATELLI DUMOLARD, *Agli abbon. e lettori della Riv.*, ecc., in fondo all'ultimo volume.

CAPITOLO XI.

GLI SCOLARI DI R. ARDIGÒ.

1. — Di scolari devoti a Roberto Ardigò se ne contano parecchi; e ognuno può averne veduto sfilare i nomi — nomi di naturalisti, di medici, di sociologi, di giuristi, oltre che di scrittori di filosofia — ad ogni occasione in cui si son celebrate le benemerenze dell' insigne maestro di Padova verso la cultura italiana; e buon numero di essi gli si raccolsero attorno o protestargli la loro riconoscenza e ammirazione nel suo settantesimo anniversario dedicandogli un volume di onoranze [1]. Ma di scolari che abbiano proseguito la sua filosofia e procurato di continuare l'opera sua nell'elaborazione del positivismo e nella lotta contro i " vecchi sistemi " se ne possono ricordare ben pochi: Giovanni Marchesini, Giovanni Dandolo, Giuseppe Tarozzi: e la lista forse è finita. Tre accoliti entusiasti, ai quali, a dir vero, non è venuta mai meno la lena per propugnare la grandezza del maestro, la verità e la fecondità delle dottrine da lui insegnate. Più zelante forse il Marchesini: compilatore di manuali scolastici, " tratti dalle opere del prof. Ardigò "; direttore di una rivista, consacrata principalmente alla diffusione e alla difesa di quelle dottrine; autore di

---

1 *Nel 70° anniversario di R. A.*, Torino, Bocca, 1898.

un'opera apologetica su *La vita e il pensiero di R. Ardigò* [1]; sulla breccia sempre a combattere *pro aris et focis.* Ma chi legga gli scritti del Tarozzi *R. Ardigò sul declinare del sec. XIX* [2] e *R. Ardigò pedagogista,* il discorso del Dandolo *Per R. Ardigò* [3], o ponga mente soltanto agli epiteti, onde anch'essi accompagnano immancabilmente le citazioni che ad ogni piè sospinto s'incontrano in tutti i loro libri del nome del maestro, non può dare al Marchesini il primato nè anche per questa parte del culto consacrato dai discepoli a chi diè forma al loro intelletto. E non v'ha dubbio che l'immagine austera dall'infaticabile e rigido lavoratore per un ideale di verità, quello spirito di cruda e imperterrita analisi devastatrice che anima e sorregge tutti i suoi scritti, quella sicurezza dommatica di chi non dubitò mai della verità intangibile d'ogni suo detto davano all'Ardigò le forze più possenti per impadronirsi delle anime degli scolari.

Se non che la devozione degli scolari non ha mai giovato alla vita di una dottrina; che anzi lo zelo dei proseliti ha spesso con le esagerazioni e le pedanterie proprie di chi giura sulle parole del maestro allontanati gli animi dallo studio di dottrine rievocate poi alla vita dalla critica intelligente degli avversari. Nel caso dell'Ardigò non voglio ora cercare quanto danno abbiano arrecato al credito della sua dottrina i commenti, gli elogi e i panegirici del Marchesini. E al Dandolo e al Tarozzi ritengo si possa senza indulgenza ascrivere solo un razionale ossequio rispetto a quel contenuto determinato del pensiero del maestro, sul

---

[1] Milano, Hoepli, 1897. [Cfr. pure il suo volumetto *Lo spirito evangelico di R. A.*, Bologna, 1919].

[2] *Nel 70° ann. di R. A.*, pp. 11-18.

[3] Messina, 1908.

quale essi hanno particolarmente riflettuto. Basta leggere le pagine di rispettosa critica all'Ardigò nel libro del Dandolo su *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna*[1]. Il vero aroma del pensiero nella storia è la verità, cioè la maggiore o minor verità che esso realizza: e i sentimenti degli uomini che si raccolgono attorno a chi ne è banditore non ci posson nulla. Una filosofia così solennemente sbagliata, così anacronisticamente ingenua, come quella dell'Ardigò, doveva di necessità disfarsi nelle mani stesse di chi l'accoglieva come elemento prezioso di vita nuova, appena spento l'ardore dei motivi polemici, che l'avevan fatta nascere, e cominciato il lavoro di ripensamento di essa nella storia.

Mettiamo pure da parte il Marchesini, il quale dal 1898, se non prima, sta parlando di "Crisi del positivismo"[2] e non s'è mai sforzato di venire in chiaro del proprio pensiero; e occupiamoci degli altri due.

2. — Giovanni Dandolo (nato a Borgoricco, nel padovano, nel 1861, dal 1899 professore nell'università di Messina, dove rimase miserevole vittima del terremoto, il 28 dicembre 1908) fu il più garbato scrittore della scuola: modesto nei problemi che si propose, conscio de' propri limiti quanto rispettoso verso gl'indirizzi di filosofare diversi dal suo, accurato nella preparazione e nell'elaborazione dei suoi lavori, studioso di storia della filosofia sulle fonti e fornito di buona educazione letteraria, non spaziò largamente, ma approfondì quanto poteva gli argomenti presi a studiare; e ne

1 Padova, 1898, pp. 59-61. Cfr. quel che ne disse il TOCCO nella *Riv. d'Italia*, vol. III (1899), p. 347.

2 *La crisi del positivismo e il problema filosofico*, Torino, Bocca, 1898. Vedine una recensione del TOCCO nella *Riv. d'Italia*, ott. 1899, pp. 342-3.

scrisse con semplicità, lucidezza, e, quando il tema lo comportasse, con calda parola e stile felicemente colorito. Nessuno quanto lui tra i positivisti italiani fu alieno dal tuono di prosunzione dommatica solito negli scritti della scuola; nessuno procurò altrettanto di vigilare sulle proprie idee, e di presentarle nella forma dignitosa e corretta che è propria del pacato e sincero filosofare. Come il Marchesini e come il Tarozzi, scrisse anch'egli un manuale di filosofia pei licei, modestamente intitolato *Appunti di filosofia:* e sono realmente quanto di meglio la scuola dell'Ardigò abbia dato all'insegnamento liceale, per la chiarezza e la moderazione della forma corrispondente all'accuratezza e sobrietà del contenuto.

3.— Il Dandolo cominciò, come cominciano tutti, tenendosi molto stretto al maestro: così in un articolo *Il concetto nella logica positiva* (1887) [1] come in un libretto *La coscienza nel sonno* (1889); dove non c'è nissuna originalità. La logica è considerata come semplice fatto naturale che ha la sua brava origine empirica, secondo aveva insegnato già l'Ardigò. La coscienza è l'attributo essenziale del fatto psichico, come questi aveva pure insegnato: sì che l'incosciente non è se non il precedente o il concomitante fisiologico del fatto psichico: la "forma della psichicità" [2], forma irriducibile al meccanismo del fatto fisiologico, perchè qualitativamente diversa; ma affermata tale a modo stesso dell'Ardigò e degli altri suoi seguaci, sempre pronti a protestare contro l'accusa di materialismo, che altri muova loro: con un equivoco, cioè, che è singolarmente evidente in questo periodo del Dandolo: "Rammentiamoci però,

1 Nella *Riv. di filos. scientifica.*

2 *Cosc. nel sonno,* Padova, Draghi, 1889, p. 100.

che come dalla materia e dal moto non s'è potuto ancora produrre artificialmente la vita, così alla materia e al moto non è finora riducibile la coscienza, che sfida eternamente, dalla sua vetta inaccessibile e nebbiosa, gli assalti della critica nostra "[1]. Finora o eternamente? Finora ed eternamente: questa, infatti, è la posizione equivoca in cui, per insufficienza di critica, si dibattono i positivisti che non sono materialisti. La metafisica di un pensatore non vien definita dalle sue particolari affermazioni, ma dal suo punto di vista: perchè quelle si sottraggono talvolta alla logica del sistema per considerazioni, non così energiche da far abbandonare quel punto di vista, ma abbastanza forti per far incorrere in affermazioni contradittorie. Se per il Dandolo stesse fermo l' eternamente e il solo eternamente, egli non potrebbe parlare, come parla, di una genesi nervosa della coscienza, che la coscienza stessa, quasi sdegnosa di essere in questa sua origine côlta dall'occhio umano, sottrae all' indagine, non abbandonando mai l'uomo interiore, facendosene ombra inseparabile [2]; non dovrebbe cioè concepire quella riduzione, che sarebbe assurda se la coscienza fosse davvero eternamente irriducibile. E non potrebbe accogliere la fede, che prorompe baldanzosa in questa dichiarazione:

È scomparso il dualismo? No. E il monismo è riuscito ad una perfetta e decisiva dimostrazione? Nemmeno. Ma chi rammenti quanto dicemmo quassù intorno al vero [ossia della sua complessità e infinità] e pensi come il dualismo abbia già fallito la sua prova, pur avendo incontrato sulla sua via sommi ingegni che ne svolsero e sistemarono i principii; chi pensi che il monismo, erompendo da mille ostacoli, oggi stesso, sebbene, possiam dire, giovane ancora, vanta tali conquiste da intimorire gli avversari, non forse sia

---

1 *O. c.*, p. 50.

2 Pagg. 99-100.

suonata per le predilette dottrine l'ultima ora; chi pensi dico a ciò, e sia lontano dalle ingannevoli seduzioni d'un comodo ma indecoroso scetticismo, non può non appuntare la sua fede in questa idea, alla quale, con sì lieti presagi, arride l'avvenire [1].

Dunque, quel che finora non s'è trovato, si troverà. Ma, perchè l' eternamente? Perchè il fatto è questo: che il Dandolo, come l'Ardigò, è convinto perfettamente dell'eterogeneità del movimento e del sentire; ossia perchè, nonostante la professione di fede naturalistica e monistica, questo residuo di dualismo essi non riescono a liquidarlo. Ma in realtà nel sistema del loro pensiero il residuo, ancorchè occasionalmente riconosciuto, è liquidato: perchè questa irriducibilità avrebbe un valore sistematico se fosse riconosciuta nel suo unico possibile significato: dell'apriorità assoluta della coscienza, o per giungere a un Monismo spiritualistico, o per arrestarsi a un Dualismo: due vie alle quali egualmente repugna con tutte le sue forze il pensiero generale dell'Ardigò e de' suoi seguaci. E perciò la loro stessa coscienza irriducibile non è coscienza, non ha il potere della coscienza, costretta a rannicchiarsi nel posto assegnatole nelle serie o processo della continuità naturale: la cui legge è l' intuizione fondamentale, e resterà l' intuizione fondamentale del Dandolo. Il quale si lascia sfuggire interamente fin da ora l'assoluta originalità, ossia il vero e speciale valore della coscienza, ripetendo dall'Ardigò la nota equivocazione tra la realtà o atto del soggetto o della coscienza e il concetto corrispettivo, stimando che la coscienza e lo spirito, che si pone, ad esempio, come attività produttiva dei fenomeni psichici sia un'entità astratta creata per astrazione [2]: modo di vedere che non gli riuscì mai

---

1 Pag. 14.

2 Pagg. 92, 912.

più di superare, e gl' impedì sempre d' intendere il vero valore della critica della conoscenza, quale venne iniziata da Kant.

4.— Come l'Ardigò, pur ponendo nello sfondo una coscienza qualità congenita d'ogni minimo fatto psichico, egli ripete qui che "l'associazione delle idee è tutto". Onde la sensazione dovrebbe spiegare per se medesima tutto lo spirito. "Siamo d'accordo: la sensazione è tutto; e i più alti processi dello spirito si riconducono ad essa"[1]. L'Io quindi non ha nessuna originalità, e la definizione del Condillac che *le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve* è inadeguata e imperfetta: ma, approfondendo la verità che è in fondo a questa definizione, si riesce a veder chiaro nel mistero dell'unità e della molteplicità, dell' identità e del cangiamento continuo della personalità psichica. L'Io è sempre collezione, ossia riferimento dell'attualità psichica alla esperienza passata e, in certo modo, anche futura. Ma che è questa esperienza assommata e concentrata nell' individualità dell' Io? Il Dandolo osserva giustamente che la vera esperienza psichica è attualità, e non può essere se non presente, e mai riflesso d'un passato. Analogamente dicasi dall'aspettazione, che desta un determinato stato psichico. Ciò dunque, a cui l'attualità psichica può riferirsi, non è altro che l'organismo dell' individuo, nella sensazione immediata, ed è la potenzialità psichica inconscia, ossia quello speciale atteggiamento generato nell'organo centrale dal persistere della forza nervosa correlativa alla sensazione, nella rappresentazione. Donde l'unità e identità relativa dell' Io nell' attualità riferita, la molteplicità e il cangiamento dell'Io in questa base fisiologica, a cui si ri-

1 Pagg. 141, 67.

ferisce. Donde l'estendersi e l'allargarsi della capacità dell' Io in corrispondenza del progressivo aumento della potenzialità fisiologica.

Che cosa sia questo riferimento il Dandolo non pensa a chiarire: per lui è certo che questo riferimento non è qualche cosa che trascenda la semplice coscienza ond' è naturalmente investita ogni singola sensazione in quanto conscia, e non può non esser tale, è attualità psichica riferita a quella tale potenzialità fisiologica: " in cui ", conchiude in questo lavoro giovanile il Dandolo, " come spero di poter dimostrare in altro studio, risiede in fondo anche la memoria " [1].

5. — Il problema psicologico della memoria, infatti, doveva diventare per lui, e diventò un problema centrale. Posto che la certezza, la presenza dell' Io nella esperienza, ossia ciò che distingue la veglia — secondo la tesi del Dandolo — dal sogno, lungo lo sviluppo dello spirito s' incardini nella organizzazione delle virtualità psichiche come forze nervose persistenti nel cervello, la chiave dei processi dello spirito identificato con la coscienza dell' attualità psichica non poteva cercarsi se non in quest' oscuro sfondo della psichicità, che è il passato e il futuro, l' altro dal presente, e che, essendo il presente il conscio, non può essere se non l' incoscio a cui il conscio si collega, ossia l' organizzazione cerebrale. Che è appunto, abbastanza ben circoscritto, il problema della memoria. Datemi, doveva dire il Dandolo, datemi la memoria come coscienza dell' organismo e delle sue modificazioni; ossia datemi, oltre la sensazione, la persistenza della forza corrispondente, e io vi spiegherò il mondo dello spirito. Tutte le potenze dell'anima, ripeterà egli spesso

---

1 Pag. 100.

con l'Hartley, prese in senso largo, possono riferirsi alla memoria.

E intorno alla memoria, cercando che cosa ne avevano pensato gli altri in tutta la storia della psicologia moderna, e che cosa se ne debba pensare, spese la maggior parte de' suoi studi, lungo ben tredici anni. E l'ultimo lavoro da lui pubblicato su questo argomento era la prima parte di un lavoro più ampio, nel quale si riprometteva di indagare il meccanismo della riproduzione e le leggi della memoria e dell'oblio; il meccanismo del riconoscimento e della localizzazione temporale; determinare la forma dei rapporti fra la memoria e l'identità personale; " problema che *gli aveva* offerto larghissima materia di discussione nei *suoi* studi storico-critici "; e finalmente, con una corsa nella patologia e nelle anomalie della memoria, completare le sue discussioni [1]. Ora in tutti questi studi, se la ricerca, dato l'avviamento iniziale, doveva sempre più orientarsi verso la fisiologia del cervello per sgombrare sempre più nettamente il campo della psicologia dal problema di un'esperienza psichica o

[1] Vedi l'Introd. al libro: *La memoria,* discussione di una teoria generale, Messina, Muglia, 1903, in finè. Aveva cominciato nel giugno 1890, pubblicando nella *Riv. di filos. sc.* un art. *La dottrina della memoria nel sensualismo e materialismo francese.* Poi aveva dato in luce tutti questi altri scritti: *La dottrina della mem. nella psic. inglese da F. Bacone ai tempi nostri,* Reggio Emilia, 1891; *La dottr. della mem. presso la Scuola Scozzese,* nel *Pensiero italiano,* maggio 1893; *La dottr. della mem. in Cartesio, Malebranche e Spinoza,* nella *Riv. ital. di filos.*, maggio-giugno 1893; *La dottr. d. mem. in Francia nel sec. XIX,* Palermo, 1893; *La dottr. d. mem. nella filos. tedesca,* Padova, Draghi, 1893; *La forma di persistenza nell'esperienza psichica,* nella *Riv. filos. sc. aff.*, sett. 1900.

Dei lavori di storia della filosofia del D. meritano essere anche ricordate le due memorie: *L'anima nelle tre prime scuole filos. presofistica,* in *Riv. filos. sc.*, maggio 1891; e *Senso e intelletto nella filos. presofistica,* negli *Atti della R. Acc. sc. lett. ed arti di Padova,* vol. XIII.

incoscia o non psicofisica, d'altra parte il Dandolo non poteva non essere costretto a riflettere con la maggiore insistenza su un problema di assai maggiore importanza per l'intelligenza dell'atto spirituale: su quello cioè delle condizioni dell'esperienza, implicito in questo particolare della memoria in quanto riconoscimento, e in quello generale dell'esperienza, guardato dal lato per cui il Dandolo era stato spinto ad occuparsi della memoria, ossia in quanto tutta l'esperienza, a cominciare dalle sensazioni più elementari, importano nella coscienza un riferimento a qualche cosa che non è il contenuto speciale della sensazione stessa. E il Dandolo si venne sempre più preoccupando di questo superamento della sensazione immediata, che l'Ardigò contemporaneamente dal canto suo si sforzava di rendere vano e illusorio con la sua alchimia psicologica. Il primo dato psichico — sensazione o appetito — non si eleva alle forme superiori della psiche per ripetizioni e combinazioni meccaniche, ma per integrazione: concetto espresso bensì con un termine ambiguo dell'Ardigò, e che resta, come vedremo, molto oscuro e imperfetto anche nella mente del Dandolo, ma, ad ogni modo, gli serve per affermare qualche cosa di nuovo, che deve a volta a volta intervenire ad ogni nuovo grado spirituale, e che, a rigore, importerebbe via via un'attività originaria più elevata.

6.— Ecco come gli s'era venuto trasformando il concetto della memoria dal libro *La coscienza nel sonno* a quello su *La memoria* (1903). L'universo, egli dice ora, del quale abbiamo avuto esperienza, noi lo portiamo, per dir così, tutto trascritto in termini di moto del nostro cervello. La persistenza dell'azione dello stimolo sulla cellula nervosa importa la riproducibilità dell'effetto: ossia della sensazione. " Ma intanto succede che nessuna forma di esperienza

psichica, di cui è possibile il ricordo, sia mai data nella forma della semplice sensazione. Il ricordo degli oggetti e delle azioni è, fra l'altro, il reduplicato della percezione esterna; mentre nel cervello non si conserva che la possibilità della sensazione, che uno stimolo adeguato può fra rivivere. E questo è il nodo della questione..... ". — L'esperienza, dunque, così la primitiva. come la riprodotta non è sensazione, ma percezione; non importa soltanto l'atomo psichico, ma un dinamismo mentale, da cui balza la sintesi percettiva.

Non domandiamo al Dandolo che cosa sia questo dinamismo mentale; giacchè egli non ci saprebbe rispondere se non accennando a certa sinergia di molteplici funzioni diverse del cervello, le quali sono impegnate in ogni sensazione o rappresentazione, e che nell'atto percettivo divengono attive da diversi punti della corteccia cerebrale e costituiscono il fondamento della sintesi rappresentativa dell'oggetto. Pure egli insisterà: " Ritornando questi elementi corticali, sotto il magistero delle debite stimolazioni, a funzionare per quel risultato finale di cui conservano la disposizione, non possono ridarlo nella sua forma reale se quello stesso atto della mente che intervenne all'occasione percettiva del corpo o dell'azione esterna, non interviene anche per quella specie di duplicato, che ne è la riproduzione ". Sicchè l'essenziale nella memoria come atto psichico non è nei " residui organici dell'esperienza psichica ": essa deve integrarsi " nelle stesse energie mentali, che fanno della sensazione una percezione " [1]. Insomma, pel Dandolo l'intelligibilità di questa energia sintetica della mente consiste nel fondamento fisiologico della sinergia cerebrale: ma sta anche per lui la differenza tra quell'energia

1 *La mem.*, pp. 108-110.

e questa sinergia, e la primalità dell'una rispetto all'altra quando si tratti di spiegare l'atto dello spirito (la forma reale del risultato), percettivo o memorativo che sia. Non è per lui un presupposto in se stesso ingiustificabile. È piuttosto un problema. Ma un problema, la cui posizione importa il superamento effettuale del concetto dell'Ardigò, che la percezione non sia nient'altro che un esperimento psicologico, da ricondursi alla mera associazione; e, virtualmente, è anche il superamento di tutto il positivismo, come intuizione naturalistica del mondo.

7. — Di che il Dandolo, per dir la verità, non ebbe il più lontano sentore: e però in questi suoi lavori più maturi camminò sempre sull'orlo di un precipizio, in fondo al quale era l'idealismo, e la metafisica da lui costantemente oppugnati, e procedè sempre franco, sicuro, beato di concorrere la parte sua sull'incremento del positivismo. Questo concetto suo della percezione, esplicitamente difeso contro quello associazionistico del maestro, svolse in una speciale ricerca *Le integrazioni psichiche e la percezione esterna* (1898): dove si sente l'influsso, che sul suo spirito sinceramente aperto e desideroso di luce aveva pur dovuto esercitare nell'università di Padova il Bonatelli. Vi è infatti nettamente contrapposta l'attività elaboratrice e sintetica della coscienza al meccanismo cieco della pura sensazione: si scorge la differenza essenziale tra l'unità indistinta della sensazione, e la distinzione propria della percezione, che, localizzando il sentito e opponendo l'oggetto al soggetto, segna l'albore dell'intelligenza, cioè della reale conoscenza. E addita nell'integrazione del primo momento psichico la ragione del passaggio al secondo.

Due anni più tardi, applicando lo stesso metodo alla

volontà [1], cercò di illustrare come l'appetito o impulsività fisio-psichica della sensazione si venga integrando nel desiderio mercè la conoscenza (o giudizio dell'oggetto) e nella volontà mercè la ragione (o conoscenza soggettiva determinata nel confronto di molti giudizii). Onde anche la volontà, presupponendo una conoscenza che è integrazione del puro senso mediante quel tale dinamismo mentale, implica l'azione di questo e non si può spiegare senza di esso.

Questa integrazione divenne pertanto un cardine del suo pensiero. Ma, volendo renderne ragione, il Dandolo finiva con l'avvolgersi in difficoltà inestricabili. Il fatto semplice, primitivo, elementare, egli diceva, rinnovandosi nel complesso derivato e successivo, si trova in condizioni speciali che importano in esso un nuovo valore. Sicchè la sensazione, poniamo, nella percezione non resta più la mera sensazione: ha un nuovo valore, un maggior valore. E l'ascensione del valore psicologico non può consistere in altro che nella complessività crescente delle forme della coscienza. Ossia, nella percezione c'è qualche cosa di più che nella sensazione. Donde questo di più?

Innanzi alla terribile domanda il Dandolo s'arresta sgomento, pur non vedendo tutta la sua portata; e tenta una doppia risposta, che sa bensì dei ricordi scolastici e dei libri del maestro, ma, in primo luogo, non ha che vedere con la questione sorta nel suo pensiero. Ecco qui.

La sensazione, l'impulso o la tendenza, il sentimento stanno a base della vita psichica. Non si deve credere però, che l'integrazione relativa a ciascuno di questi fatti segni un processo parziale ed esclusivo, quasi fosse un potere rigenerantesi via via dallo stesso elemento primitivo; se così fosse, il fatto complesso non avrebbe mai la sua ragione e la sua esplicazione:

---

1 *Le integrazioni psichiche e la volontà*, Padova, Draghi, 1900. Anche dal Draghi fu pubblicato lo studio sulla *Percezione*.

perchè è assolutamente inconcepibile, come il semplice e l'elementare potessero in qualche modo uscir di sè, ed alterarsi da ciò che primitivamente sono, non attingendo altrove che in sè la possibilità dell'evento... Se si danno dei fatti semplici ed elementari e dei fatti complessi e derivati, egli è che l'integrazione di ciascuno si compie per l'intervento cooperativo di tutti gli altri, il che è quanto dire, che si compie nell'attività complessiva della coscienza, che perciò è uno sviluppo d'insieme unitario.

Questa è l'integrazione di cui parla anche l'Ardigò: cooperazione dell'insieme psichico nel singolo fatto psichico. Ma è evidente che il nuovo, il di più, l'incremento di valore cercato qui dal Dandolo, non può scaturire da siffatta cooperazione, perchè nella percezione, che è l'integrazione fondamentale, il dinamismo mentale che deve trasformare la sensazione, non è nè impulso, nè sentimento.

In secondo luogo, se anche una tale integrazione giovi a generare lo sviluppo della sensazione, o dell'impulso o del sentimento, com'è concepibile una cooperazione di elementi diversi? Com'entrano essi in rapporto, se sono diversi? E come potrebbero produrre lo sviluppo, che importa, come s'è visto, l'azione del diverso, se fossero identici? La risposta contradittoria del Dandolo dimostra che egli incede *per ignes*, e non ha modo di rispondere. " Ciascheduno di quei tre elementi semplici è già, nella propria specie, una originaria e incommunicabile differenziazione, e come tale è il pernio e l'indirizzo del suo processo, non confondibile per ciò con altri ". Viceversa, seguitando: " Se le forme psichiche fondamentali del sentimento, della sensazione o rappresentazione, della tendenza sono destinate ad incontrare dei mutui rapporti, in virtù dei quali s'integrano e si completano, ciascheduna nel proprio ordine fondamentale, par necessario ammettere un comune punto di partenza, o a dir meglio, un fondo comune che ne sia come la primitiva sintesi virtuale ". Al di là delle tre forme elementari? Al di là del

senso, si spegne la coscienza, cioè la psiche. Dunque, nella sensazione, considerata non " in sè " come separata dal sentimento e della tendenza, ma " nella sua virtualità, nelle necessarie efficienze che si sgrovigliano immancabilmente da essa..., nodo centrale della stessa vita psichica e di ogni sua direzione "[1].

Nodo troppo difficile a sciogliere, ma che non è un'invenzione del Dandolo. Il problema dell'unità e della varietà del fatto psichico risoluto col chiudere gli occhi innanzi alla varietà ridotta ai minimi termini è l'espediente di quasi tutta la psicologia classificatoria o naturalistica del secolo XIX; e il Dandolo ripete una storiella largamente accreditata, secondo la quale quell'unità trina, assurda se detta psiche, cessi d'esser tale se si dica sensazione, o sentimento, o impulso. Ma la questione che egli dovrebbe propriamente risolvere, data la nuova funzione assegnata all'integrazione, rimane affatto irrisoluta e quasi perduta di vista.

8. — Accennando, nella sua prolusione all'insegnamento nell'università di Messina, dove dà in riassunto le idee principali venutesi maturando ne' suoi studi, a questo sviluppo della psiche per successive integrazioni, sentiva di dovere con tutta ingenuità confessare: " Difendere questo concepimento, del quale ho offerto uno scheletro... difenderlo dagli assalti della critica, non è certamente un'impresa facile e spedita. Poichè l'innatismo, più o meno trasformato dalle prime e più vecchie sembianze, non ha deposto le armi: e là dove l'intuizione sperimentale possa riuscire ancora insufficiente, accampa i diritti dell'apriori e ferisce senza pietà ". E non sapeva aggiungere verbo per scongiu-

[1] *Le int. ps. e la vol.*, Intr., § VI.

rare, anche da lontano, le conseguenze aprioristiche, che possono a buon dritto ricavarsi da' suoi postulati. Conchiudeva sconsolato: "Vero è però, che anche tesoreggiando il principio dell'integrazione e della formazione naturale, sovra non pochi punti del gran problema gravano tuttavia non poche incertezze: vero è che non soltanto dai cieli stellati, aprentisi agli spazi interminabili, echeggia il mistero dell'infinito "[1].

E nelle spire di questo mistero il povero Dandolo, fermo nella impossibilità di spiegare il processo dello spirito per semplice meccanica di sensazioni, fermo d'altra parte nella necessità di sottomettere anche lo spirito, cioè tutto, al principio della formazione naturale, si dibattè il resto della sua vita. Tra il 1905 e il 1907 pubblicò una serie di *Studi di psicologia gnoseologica,* che nel loro stesso titolo portavano il marchio della disperata impresa, cui era tutta intenta la mente dello studioso mal prevenuto[2]; e rispecchiano fedelmente la posizione naturalistica dell'Ardigò.

Basti accennarne la conclusione: dove anche il Dandolo ci assicura che, per dirimere l'antinomia dell'idealismo e del realismo, "bisogna persuadersi che quello che noi assumiamo come oggetto della conoscenza non è qualche cosa che si opponga, anzi si contropponga al soggetto ma è una costruzione a cui ha partecipato il soggetto; e quello che assumiamo come soggetto della conoscenza, non è qualche

---

[1] *Int. al probl. psicologico,* nella *Riv. di filos. ped. e sc. aff.,* gennaio 1900, pp. 33-4.

[2] *Studi di psicol. gnoseol. : Cenni introduttivi,* in *Riv. filos. sc. aff.,* 1905, II, pp. 487-503; *Senso e intelletto,* nella stessa *Riv.,* 1906, I, 187-213 e 336-369; *La funzione gnoseologica della rappresentazione,* 1907, I, pp. 377-397; II, pp. 490-524 e 661-675.

cosa che si opponga, anzi si contropponga all' oggetto, ma è una costruzione a cui ha partecipato l' oggetto "[1]: dove suppone possibile un'origine empirica del soggetto assoluto; o se queste parole offendono le purgate orecchie della scuola, si suppone che il soggetto possa a dirittura nascere dalla cooperazione dell' oggetto e del... soggetto, facendo nascere — tanto per ridere! — quel che è nato da un pezzo. E non occorre dire che, posta questa intuizione (intuizione illusoria, derivante dalla falsa posizione del problema dei rapporti tra soggetto e oggetto, fantasticati come virtualità del sistema nervoso da un canto e mondo circostante dall' altro; fantasticati, s' intende, da un pensiero che li contiene entrambi), la prova perentoria dell' oggettività relativa del conoscere sarà data dalla " critica della rappresentazione, la quale nella sua radice, la sensazione, è l' espressione di un rapporto necessario intercedente fra la reazione dell' attività psicofisica e l' azione stimolatrice delle cose "[2]. E ciò, dopo aver chiarito che queste presunte cose, la cui azione stimolatrice è postulata dalla psicologia come causa della sensazione, sono l'oggetto nato per la mente dalla sintesi rappresentativa! Giacchè, solo poche pagine innanzi, il Dandolo ha sostenuto che " ciò che conferisce alla rappresentazione un valore gnoseologico, che non compete direttamente alla sensazione, è il fatto che essa è una sintesi mentale che tiene raccolto il vario ed il molteplice della esperienza "[3]: adottando quindi risolutamente il partito kantiano; ed ha pur notato che, paragonate le singole sensa-

---

[1] *Riv.* cit., 1907, II, 672.

[2] Pag. 675. Cfr. il suo ultimo libro *Intorno al valore della scienza*, Padova, 1907, pp. 142 ss.; e su questo libro la critica del VARISCO ne *La Cultura* del 1° febbraio 1909.

[3] Pag. 667.

zioni alle lettere, elementi della parola, e la rappresentazione, che è la sintesi di quelle, alla parola stessa, come "il fatto originariamente concreto per la coscienza è la parola e la lettera è scoperta in seguito dalla riflessione del pensiero, così il fatto originariamente concreto per la coscienza è la rappresentazione percettiva; la sensazione-elemento è scoperta solo in seguito dalla riflessione del pensiero"[1]; fissando, insomma, felicemente l'apriorità della forma (sintesi) ond'è investita la sensazione nella concretezza della percezione o rappresentazione percettiva. Che è il punto più delicato della gnoseologia kantiana. E aveva bene avvertito, che non l'atomica sensazione, ma la complessa e organica rappresentazione ci dà l'unità della cosa.

Ma tant'è, una gnoseologia psicologica, mossa dal supposto che prima è la natura, di qua dallo spirito, e poi lo spirito, che deve formare con essa una continuità naturale, non può giungere mai, per lampeggiare che le faccia innanzi la verità, a capovolgere se stessa e a sospettare che non può essere principio di oggettività estrasoggettiva una costruzione dello stesso soggetto!

9. — Ma il Dandolo che ha un significato nella storia della nostra filosofia recente, non è questo che fa psicologica la sua gnoseologia, e chiama la logica una "promozione della psicologia"[2], e non esita a ripetere che "la gnoseologia, attraverso la psicologia, si basa sulla biologia"; e si conferma sempre più nella fede, che si debba avanzare nella via maestra tracciata dall'Ardigò. Il valore suo è appunto in questo accorgimento profondo, che egli dimostra, dell'atti-

[1] Pag. 670.
[2] *Riv.*, 1906, I, 366.
[3] *Riv.*, 1905, II, 502.

vità costruttiva e a priori della mente, la quale, mantenuta con rigore, è il superamento definitivo di tutta la filosofia ardigoiana.

In questi suoi ultimi studi questo motivo è ancora più largamente svolto. Qui è ancora più vigorosamente respinta l'idea d'ogni possibile ragguaglio tra funzione fisiologica e funzione psichica, e affermata quindi, implicitamente, l'originarietà della coscienza. Nettamente distinta la sensazione, nella sua oscura atomicità astratta, dalla conoscenza, opera dell'intelletto. " Per quanto si tesoreggi il fatto della sensazione nel suo nucleo costitutivo che è il contenuto, ritroviamo sempre, nella nostra analisi dell'intelligenza, un residuo che non ha continuità con essa ed è ad essa irriducibile. Questo residuo... è per noi giudizio ". " Il meccanismo associativo non supera il fenomeno sensitivo, perchè le sensazioni meccanicamente associate non superano mai se stesse. La sensazione è realmente superata quando, in seguito a un paragone, si giudica ". " Quest'attitudine a cogliere i resultati del paragone e gettarli in un'affermazione è irreducibile ". Ed ecco un'attitudine critica, mezzo di conquista, non conquista della conoscenza: che condiziona la conoscenza, non la compie. Tal quale la funzione a priori di Kant. — La sensazione " si trascende paragonando, differenziando, assimilando ". La differenza dei differenti, la somiglianza dei simili, non preesiste al giudizio di confronto: " In realtà la somiglianza e la differenza sono sempre risultati del confronto: dove esso sembra mancare, è così rapido che la coscienza non lo avverte. Quando il simile e il differente appariscono come dati provocatori del confronto, essi furono già giudicati ". Il giudizio, a sua volta, presuppone un potere discriminante e analitico, che dissocia gli elementi meccanicamente associati; e per questo potere il Dandolo non è alieno dall'ammettere quasi un esemplare

nell'esperienza immediata del molteplice esterno; ma esso è altro dal giudizio, affermante o negante. " L'affermazione e la negazione invece, che sono l'aperta e definitiva concretizzazione del giudizio, non hanno per sè come dato nessun esemplare di sorta: sono la funzione esclusiva dell'attività mentale, che l'esperienza provoca, ma che non ha con essa nessuna somiglianza ". I termini del giudizio sono dati. " Quella che non è data mai, per nessuna via, è la sintesi: non la sintesi inconsapevole che coincide con quelle totalità su cui si esercita l'anatisi, ma la sintesi come nuova e consapevole ricongiunzione e ricomposizione di elementi "[1]. Quindi " le cose e gli avvenimenti dell'universo non sono dati nei loro rapporti. Lo stabilire rapporti è opera del pensiero "[2].

Tutto ciò, come ognun vede, è idealismo, fondato sul concetto dell'attività sintetica e creatrice della mente. La quale attività, detta dal Dandolo attitudine critica, è una necessità (o legge) intellettuale, con la quale si nasce[3]: ossia, è, diciamolo pure, innata.

10. — Questa la parte viva e significativa, quella che egli approfondisce e chiarisce nei limiti impostigli dalla filosofia generale accettata e reagente contro questa parte migliore del suo pensiero. Giacchè non ha egli finito di costruire questa possibilità della conoscenza come costruzione di un'attività condizionante assolutamente l'esperienza, che, spaventato dalle manifeste conseguenze, disastrosissime per la dottrina immortale del positivismo, dà addietro, e protesta anche qui che " tutto ciò che nelle manifestazioni dell' intelligenza

---

1 *Riv.*, 1906, I, 203-11.

2 I, 339.

3 I, 340.

possa aver carattere di apriori, non deve sfuggire all' esperienza, ma deve trovare in essa la sua genesi e la sua spiegazione "[1]. Il che però è più presto detto, che pensato. Perchè il positivismo è una bella cosa; ma la logica è più bella ancora; e quel che è apriori, non c'è verso che si possa spiegare come derivante dall'esperienza. E per sfuggire alla contraddizione che egli stesso vi nota [2], il Dandolo vi ricasca di peso, quando dall'esperienza dell' individuo ricorre spencerianamente alla esperienza della specie, facendo dell'apriori di quello l'esperienza di questa, diventata disposizione e virtualità intellettuale. Infatti, a schiarimento di quest'aposteriorità mirabile del suo apriori, che non ha nulla in comune colla concezione kantiana, deve indursi a scrivere così: " L'apriori kantiano è, l'attività dello spirito che... condiziona l'esperienza stessa. L'apriori, che noi invochiamo, per quanto, adunque, gli possa competere questo nome non è altro che l'esperienza che fu, a contatto dell'esperienza che è ". Laddove, come s'è visto, egli nella deduzione in atto del suo apriori, di quella tale attitudine critica, aveva pur dovuto dire precisamente, che essa " sta all' insieme intellettuale [esperienza formata di Kant] come il metodo sta alla scienza: la condiziona, ma non la compie; è un mezzo di conquista, ma non è una conquista "[3].

Tralasciamo pure la contraddizione flagrante nello stesso modo di esprimersi; ma è pur evidente che, una volta data della sensazione e della fecondità del meccanismo associativo della sensazione l'analisi fatta dal Dandolo, egli non può attribuire più alla esperienza distesa per la

1 *Riv.*, 1906, I, 359.

2 " La contraddizione che sembra occultarsi in questo principio... "; *ivi*.

3 *Riv.*, 1906, I, 204.

specie ma operante senza l' intelligenza di là da nascere, nessun potere discriminante e sintetico, niente che superi il dato cieco della sensazione; salvo ad avvolgersi in sempre nuove contraddizioni. Come gli accade subito esemplificando il divenire dell' intelligenza nel giudizio di causalità, fatto nascere da una distinzione di prima e di poi nell'accadere, che verrebbe quindi ad essere una prima distinzione offerta, quasi imposta, a cui la psiche (e il Dandolo dice giudizio!) dovrebbe adattarsi [1], dopo avere ben chiarito che dalla sensazione per sè non potrà mai scaturire differenza nè somiglianza, che son risultato del giudizio!

Sforzi vani: la filosofia positiva, in questo coscienzioso discepolo, s'era cacciata in una vera camicia di Nesso.

11.— In un problema analogo a quello del Dandolo s'imbattè per altra via il Tarozzi. Il problema del quale, anzi, si può considerare quasi lo stesso problema del Dandolo concepito nella sua forma più generale. L'uno, come s'è veduto, si sforzava di intendere quel nuovo, che ad ogni grado dello spirito sorge dal vecchio, e che nel vecchio, dal punto di vista del determinismo adottato dal positivismo, non ha e non può avere, per quante industrie si adoperino, spiegazione. Ora il problema del nuovo, dell' irriducibile, è il problema di ciò che è apriori, autonomo, libero. Sicchè il problema del Dandolo era quello della libertà o libera creatività dello spirito, come attività teoretica e come attività pratica. Il Tarozzi si comincia presto a preoccupare del problema della libertà morale dello spirito, e, a grado a grado, esaminando i fondamenti logici della causalità, si vede zampillare innanzi da ogni parte quel nuovo, quell'autono-

[1] *Riv.*, 1906, I, 316-2.

mia, che il determinismo nega; e perviene, a modo suo, a un concetto universale della realtà come libertà, pur protestando sempre di tenersi più fedele che mai ai principii essenziali del positivismo.

Operò su lui il tentativo di conciliazione tra evoluzionismo e libertà del Fouillée, e più forse il contingentismo del Bergson nell'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889); del quale il Tarozzi scrisse nel 1891 [1], mostrando di accettarne la tesi fondamentale contro il concetto atomistico, spaziale, associazionistico dello spirito, riconoscendo che il Bergson aveva sottratto il Me al determinismo e sfatato la necessità delle pretese previsioni degli atti spirituali, sempre nuovi nella vita continuamente creatrice della coscienza, col cui compatto e unico processo immediatamente s'immedesimano. Ma, più che altro, lo stesso temperamento romantico e sentimentale del Tarozzi [2], lo spinse a concentrarsi nella meditazione della maggiore minaccia che gli pareva incombere sulla coscienza umana nella rigida concezione deterministica del mondo. E un addentellato trovava nel concetto ardigoiano del fatto, come concretezza assoluta del reale: e quindi necessariamente autonomo, apriori, intrascendibile.

Egli stesso racconta, che nel 1893, in una seconda classe di liceo, trattava della causalità come fondamento dell'induzione e accennò alla necessità come carattere dei fatti le cui cause sono tutte determinate; quando uno degli scolari, " appassionato lettore di studi sociologici, ispirati al positivismo ", gli chiese " se tutto nel mondo non fosse necessariamente determinato ". Fu per lui la voce del Signore sulla via di Damasco. A stento gli riuscì di persuadere quel

---

[1] *Riv. filos. scient.*, X, pp. 443-5.

[2] Vedi il suo volumettino *Fede novella*, liriche, Padova-Verona, 1890.

giovane che la necessità è un mero rapporto a posteriori, posto dalla mente umana tra un fatto e i suoi antecedenti e concomitanti, quando questi son tutti noti; non avere perciò valore obbiettivo; e la causalità, concepita come reale efficienza di una cosa sopra l'altra, essere un avanzo di arbitraria metafisica. Ma il problema restò fitto nella mente allo stesso professore; il quale riprese la dottrina dell'Ardigò sui limiti della necessità naturale, sul caso concepito come il coefficiente causale impreveduto e imprevedibile dell'accadere, in quanto può essere l'uno o l'altro fra un numero infinito di coefficienti diversi. Limiti, per modo di dire, come notammò altra volta [1], chè la contingenza, così concepita, non è nella natura, ma nella scienza; ossia è il limite della scienza, che, circoscritta all'àmbito dei distinti, dove vige la necessità, non si spinge addentro nell'indistinto infinito, in cui vien relegato il caso. E infatti il Tarozzi non se ne contentò più. Bisognava superare la causalità, non nel campo di là dalla scienza, ma in quello stesso della scienza, ossia della realtà del conoscere, della vera realtà; bisognava sviscerare il significato di questa necessità della causazione, che anche l'Ardigò ammetteva, come opposta alla spontaneità del volere umano e della creazione. Orbene, questa necessità della causa nella determinazione del fatto gli parve nascere appunto come negazione dell'arbitrio, e avere un significato meramente negativo. Ma questo s'accompagna con un significato positivo, se il rapporto causale si considera soggettivamente: in quanto denota una legge, un ritmo dell'intelligenza, che non può non pensare la successione dell'effetto alla causa. Anzi tutto il valore della negazione dell'arbitrio, della possibilità del contrario dell'accadimento, si risolve appunto in questa impossibilità del pensare l'effetto

[1] Vedi sopra, pag. 312.

senza la causa, e viceversa. Sicchè la necessità della causa, non è altro che la necessità del ritmo, della legge logica di causa pura e semplice. Non dunque due cause: una contingente, e una necessaria; ma una sola: la causa. La necessità della causa è un residuo di metafisica, un frammento fossile di antinomia, che aveva ragion d'essere quando si accoglieva un doppio concetto di causa, e pensavasi che l'arbitrio della volontà umana e della divina desse luogo alla contingenza. Si depuri il positivismo degli elementi metafisici, che ancora l'inquinano: il determinismo è una nuova forma di fatalismo, sorretto da questo pregiudizio di una speciale causalità necessaria; e urge superarlo [1].

12.—Questo, nei termini più chiari a cui può esser ridotto, il programma di studio, al quale s'accinse allora il Tarozzi; e intorno al quale ha scritto parecchi volumi ed opuscoli, e promette di scrivere ancora [2]. Ha rifatto una storia del concetto di necessità; ha lungamente dissertato intorno alla filosofia delle scienze, discutendo tutte le teorie e le critiche del determinismo; ha polemizzato in difesa de' suoi nuovi convincimenti. E il bisogno fondamentale nel suo spirito è sempre quello della rivendicazione morale delle energie dello

---

1 Vedi la Dedica all' Ardigò dello studio *Della necessità nel fatto naturale ed umano*, Torino-Roma, Loescher, 1896-7, I, pp. I-XV.

2 Dopo i 2 voll. *Della necessità* ecc., ha pubblicato sull' argomento: *Ricerche intorno al fondamento della certezza razionale*, Torino, Loescher, 1899; *L' organamento logico della scienza e il problema del determinismo* (Prolusione), Firenze, 1899; *Per una critica del determinismo* (polemica del Marchesini) nella *Riv. filos. sc. aff.*, nov. 1899; *Libertà* (Prolusione) nella *Riv.* cit., marzo-aprile 1904; *La varietà infinita dei fatti e la libertà morale*, Palermo, Sandron, 1906. Tratta anche con certa larghezza la questione nel vol. III delle sue *Lezioni di filosofia*, Torino, Casanova, 1898.

spirito. Attraverso le sue ricostruzioni storiche, molte delle sue discussioni, andando per minuto ed esaminando i particolari, lo stesso Tarozzi converrebbe che occorrono non di rado interpetrazioni insostenibili, oscurità e grovigli inestricabili, nebbie in cui non penetra raggio di sole. Ma c'è sempre tuttavia, intravvisto per lo più, e qua e là felicemente espresso, un motivo, un profondo motivo di vero; a questo motivo lo scrittore mira costantemente; e questo grano di verità dà al Tarozzi il passaporto per uscire dal chiuso del positivismo, e per superarlo, benchè ei venga con impegno sempre maggiore giurando, o spergiurando, che il suo non è punto idealismo, — come è sembrato, p. e., a qualcuno dei suoi vecchi condiscepoli; — anzi " positivismo portato all'ultimo suo rigore: positivismo buono, vero e schietto " [1].

Io non seguirò nessuna delle trattazioni speciali che l'autore ha fatto del suo assunto, bastandomi rilevarne in succinto i tratti principali nell'aspetto più verace. Le scienze particolari non sono pel Tarozzi il vero sapere, e non rappresentano perciò la norma, a cui la filosofia debba conformarsi. La filosofia, contrariamente a quello che suol pensare il positivista, non è sulla stessa linea delle scienze, ma le supera, le critica; " in fatto di concetti direttivi, la filosofia non deve accettare, ma dare " [2]. E la sua mira è rivolta a questo: anzi che togliere dalle scienze della natura lo schema per la conoscenza dello spirito, — che è il proposito del positivista, — portare nell'intelligenza della natura la fiaccola interna della coscienza, rivelatrice di libertà.

---

1 *Risp. al Marchesini*, cit., p. 425.

2 *Risp.*, p. 434.

13.— Le scienze non ci danno la realtà, ma i simboli della realtà. La realtà è individualità, oggetto della certezza immediata, che compete soltanto alla percezione o rappresentazione singola, all' arte [1]. Le scienze invece sono opera dell'intelletto, che non s'esercita più sull'unità dell'oggetto immediato, ma sui rapporti, che presuppongono sempre una dualità di termini; onde esso intelletto è governato sempre dal principio di contraddizione e dalla legge di causalità. La scienza si costruisce superando il fatto concreto, per raggiungere il sistema, attraverso il pensamento delle dualità di termini, lungo il continuo dell' esperienza e mercè la riduzione di ogni fatto concreto a quei suoi minimi sensazionali, per cui essa diventa simbolo. La scienza ha sì un'oggettività, ma un' oggettività depotenziata, in quanto " ciò che dei simboli e coi simboli è detto, viene ad essere detto delle cose a cui corrispondono, sotto quel riguardo o quel punto di veduta per cui i simboli furono ricavati ". Sicchè tanto maggiore è l'elaborazione e perfezione di una scienza, quanto più il simbolo è lontano dal fatto, e quanto più esteso quindi esso riesce. La massima estensione è dei simboli matematici, che dan luogo alle scienze più astratte: le quali ci dicono della natura meno di tutte le altre [2]; e però sbagliano anche meno. La matematica ha il determinismo logico più rigoroso ed irrefragabile; ma dalla rete de' suoi simboli sfugge la varietà infinita degli elementi concreti [3]. A che serve, dunque, la legge delle scienze?

Serve in ciò per cui la legge può servire, nuoce in ciò per cui la legge può nuocere. La legge è il fatto ridotto in modo da poter servire come schema generale; e questo

---

1 *Risp.*, 420.

2 *L'organamento log. d. sc.*, p. 37.

3 *Risp.*, p. 423.

schema generale si integra associativamente volta per volta colla percezione del caso concreto; ma guai se vi sostituisse! Non si può essere clinici senza essere patologi; ma non basta essere patologi per essere clinici. Il così detto occhio clinico è la capacità di percezione diretta di un caso concreto, della quale l'esperienza precedente e indiretta ha formato l'abilità, e in seguito alla quale avviene la integrazione colla legge patologica e fisiologica che i trattati contengono [1].

L'uomo, per fortuna, non resta sempre chiuso tra le maglie di questa rete che ad arte s'è costruita intorno per dominare, come può (cioè, riducendola a qualcosa di finito), la realtà, che è invece l'infinito.

Vi è un momento nella vita psichica, in cui l'uomo ha la nozione diretta di un fatto singolo, sia esso già compiuto o da compiersi, che si determina in lui come indipendente da ogni altro fatto, di un fatto singolo che egli potrà poi collegare ad altri, dopo che sarà avvenuto, secondo il principio di ragion sufficiente, ma che è pur mentre avviene un fatto di conoscenza senza dualità di termini; la cui certezza è diretta, non ipotetica, ma categorica. È il fatto singolo volitivo.

Orbene, questo fatto " ci apparisce estraneo, a quella necessità, a quel determinismo che nella scienza è universale ": ci apparisce libero. Sarà un'illusione? Ma il presupposto della necessaria determinazione si fonda sul sistema dei simboli, sulla certezza mediata della scienzo che procede per dualità di termini: è insomma un'esigenza occorrente all'uso d'uno strumento logico; ma il positivismo, se s'ha da intendere come esclusione d'ogni presupposto arbitrario, e come rispetto assoluto del fatto, ci vieta di vedere in quest'organamento della causa con l'effetto, oltre che un

---

[1] *Risp.*, p. 423.

nesso logico, qualche cosa di più profondo, attinente alla realtà stessa; la quale — dice in questo punto il Tarozzi, adombrando un' idea, che, svolta consapevolmente, importerebbe il carattere lirico dell' arte ossia un concetto dell'arte, il cui oggetto, in quanto individualità, non è che stato di anima — " nell' unico fatto di cui si può dar cognizione " ci si rivela come libera. Illusione piuttosto è scambiare un mero principio logico per un' energia dominatrice dei fatti [1]. " La scienza non ci costringe e smentire quel fatto di conoscenza che le è anteriore, quello cioè che avviene prima ancora che essa abbia potuto trovare il secondo termine con cui s' inizia. La coscienza non è in conflitto con la scienza, come l' uno non è in conflitto col più. Alla scienza appartiene il più, alla coscienza l'uno " [2]. Quest'uno, che esclude il numero, durata senza estensione o molteplicità distinta, è, evidentemente lo stesso Io profondo del Bergson. Nel Tarozzi non c' è l' opposizione bergsoniana tra tempo e spazio: il tempo per lui è anch' esso molteplicità e quindi fondamentalmente dualità di termini, nodo ideale, onde si costruisce la storia, che spezza anch' essa l' unità del reale sorpreso nel momento immediato della coscienza. Nè il Tarozzi nè il Bergson colgono il tempo vero, che non è successione di distinti e non è nè anche durata, ma il tempo del pensiero, cioè, appunto il pensiero che supera la temporalità. Comunque, anche il Tarozzi coglie la verità bergsoniana, che la realtà profonda ci si rivela in quell' atto che esclude il molto come tale, ed è essenzialmente uno. " Quando, dopo aver collegato intorno a te il mondo del tempo e il mondo dello spazio, in tal modo hai stabilito il

---

1 *L'org. log.*, 37-9.
2 *L'org. log.*, p. 42.

suo imperio, sappi rientrare nel momento primo, in quell'uno che è, nell'istante vivo della coscienza, il tuo io "[1].

14.—Il Tarozzi, che più volte ha promesso uno studio sulla *Nozione del fatto*, ci dovrebbe dire perchè quell'uno che è l'Io produca il molto, necessario alla sna certezza razionale, ossia alla costruzione della scienza: e perchè l'Io non faccia a meno di questa costruzione, che violenta la natura del reale, anzi la sua propria natura. Ma bisogna intanto prender atto di questo capovolgimento subìto dalla dottrina del positivista, che prima guardava con occhi sbarrati quella fallace natura costruita dalle scienze fisiche, e voleva da essa la chiave dello spirito: e perciò, anche volendo lo spirito, cominciava dal negarlo, ed era naturalista, atomista, materialista. Ora invece trova la primordiale unica rivelazione del reale nell'intimo della coscienza, e di qui muove a concepire una natura, che non è più, s'intende, quella delle scienze fisiche, ma quella della filosofia, che non accetta, ma dà.

15.—La natura è accadere, fatto. Ma che è fatto? A sentire l'Ardigò, l'intersezione delle due linee infinite dello spazio e del tempo, perchè unità di materia e di forza. Ma spazio, tempo, materia, forza non hanno più consistenza d'immediata oggettività pel Tarozzi: sono cioè categorie di concepimenti astratti. Fatto è pel Tarozzi " ciò che noi possiamo distinguere come un punto nella continuità dei successivi, ossia ciò che occupa un momento della coscienza... Ciò che caratterizza nel modo più positivo il fatto è l'unità di momento della nostra vita percettiva. E null'altro, se noi non vogliamo uscire dai limiti della testimonianza

---

[1] *Ivi*, pp. 43-4.

diretta dell'esperienza "[1]. Il fatto è qui, dunque, non più l'astratto fenomeno fisico, ma il pulsare della coscienza, l'atto dello spirito nel suo perpetuo divenire.

E sulla singolarità assoluta del fatto così inteso il Tarozzi fonda il suo principio: un fatto non è mai un altro. Cade così il postulato deterministico dell'uniformità naturale, che doveva valere anche per la natura dello spirito: e nella varietà infinita dei fatti, fluenti nella continuità del divenire, non resta nessun organo atto a scorgere fedelmente la realtà all'infuori dell'intuizione, propria dell'arte[2]: quel mondo tutto determinato, che vive nel nostro io, quando non è per anco sorta nessuna distinzione di soggetto ed oggetto[3]: mondo di elementi, e di ordini loro, come sintesi, che sono unità: pluralità sintetizzate[4]: onde il fatto s'integra nella continuità, e può dirsi risultanza *sui generis*. Che è la corretta traduzione del volgare concetto di causalità, spogliato dell'aggiunta arbitraria del presupposto dell'uniformità naturale e dell'efficienza della causa. La causa insomma non è altro dall'effetto, ma l'effetto concepito nella totalità dell'esperienza.

Non è la verità, perchè non è tutta la verità. E questa parte di verità è mescolata spesso nel Tarozzi a torbide reminiscenze di scuola. Ma è tale una vigorosa affermazione della realtà, cui l'Ardigò e il positivismo grosso dei Marchesini, dei Ferri, dei Lombroso aveva volto duramente le spalle; c'è una così risoluta opposizione alle pretensioni già così temute delle scienze naturalistiche, e un così in-

---

1 *Della necessità*, II, p. 279.
2 *Varietà infinita*, pp. 67-8.
3 *O. c.*, cap. III.
4 *O. c.*, pp. 97-8.

sistente sforzo di riaccendere la fiamma dell'umanità dell'uomo, della spiritualità dello spirito, che bisogna tenerne conto al Tarozzi, e pregarlo di sopportare che si dica, che uno dei più appassionati avversari, e più laboriosi, del positivismo, almeno del positivismo dell'Ardigò, è lui.

CAPITOLO XII

LA FINE DEL POSITIVISMO.

1. — Angelo Brofferio (n. il 9 agosto 1846 a Minusio, nel Canton Ticino, m. il 19 maggio 1894 a Milano, dove insegnava filosofia nel Liceo Manzoni e da qualche anno storia della filosofia nell'Accademia scientifico-letteraria) è dei positivisti italiani tra i meno conosciuti, benchè abbia lasciati libri degni di esser letti: uno scrittore, la cui scarsa fortuna va di certo spiegata con ragioni estrinseche al suo valore. L'avere egli scritto poco [1], quantunque i suoi libri siano frutto di lunga e intensa meditazione; il non essersi aggregato a nessuna scuola costituita, procurando sempre di formarsi convincimenti personali per ogni questione e non essendo, d'altra parte, personalità così forte da imporsi all'attenzione generale; infine, l'essersi egli irretito, per la probità stessa del suo intelletto pronto ad arrendersi alle conseguenze necessarie de' principii ond'era governato, nelle credenze spiritistiche sdegnate dal positivismo ufficiale e ben pensante: queste circostanze, le quali non han che

---

[1] [Nel 1911 A. L. CRESPI ha pubblicato del BROFFERIO *La filosofia delle Upanishadas* (Milano, Poligrafica italiana), uno dei 6 voll. di *Psicomitologia*, che il Brofferio presentò al concorso dei Lincei nel 1880, ma non condusse poi mai a termine; e sul cui merito vedi la Relazione di GRAZIADIO ASCOLI negli *Atti dei Lincei* del 1880-81, s. 3ª, vol. V, pp. 92-3].

vedere con la penetrazione, la struttura, la lucidezza del pensiero del Brofferio, nell'àmbito, beninteso, della dottrina posivista, han lasciato nell'ombra il suo nome, e dopo la sua morte, l'han quasi coperto di oblio, fuori almeno della cerchia dei credenti dello spiritismo e degli studiosi di fenomeni, che lo spiritismo crede di spiegare. Poichè intorno a questo argomento il libro *Per lo spiritismo* (1891) del Brofferio resta ancora un libro di grande autorità ed efficacia, la più stringente e stringata apologia che gli spiritisti abbiano, in Italia, della loro fede [1].

Ma il Brofferio non fu spiritista fin da principio, nè presto. Il suo libro sullo spiritismo comincia con questa confessione:

> Soltanto dieci anni sono, io sapevo appena cosa fosse lo spiritismo; lo compativo anch'io con sorriso indulgente, come fosse la grande superstizione del secolo XIX, una nevrosi epidemica non passeggiera, prodotta da un lievito di antichi errori, che fermentava nell'ignoranza delle leggi scientifiche, nella paura di morire, e nella passione del maraviglioso, che toglie il senso comune, il così detto senso della realtà.

Anche il Brofferio, dunque, guardò per molto tempo lo spiritismo con lo stesso occhio di disprezzo d'ogni più positivo positivista; e il suo positivismo fu puro, rigoroso non meno di quello dei più accreditati seguaci di questo indirizzo. Al quale aderì non passivamente e soltanto per seguire l'andazzo, ma in seguito a studi accurati, originali, intorno a questioni essenziali, e con sforzi poderosi di critica, per rendere più coerente e sistematica la dottrina abbracciata: sempre con una viva e libera aspirazione alla verità, con una insistente, infaticata analisi delle proprie idee, una discussione pacata, tenace, continua, di tutte le

1 Seconda edizione, rived. ed ampliata, Milano, Briola, 1893.

ipotesi possibili, e uno sforzo tenace di purificare la verità da ogni presupposto soggettivo e arbitrario, per porla, tutta nuda, nell' aer puro della esperienza scientifica. E l'essere egli pervenuto allo spiritismo attraverso una spregiudicata, coraggiosa elaborazione delle idee fondamentali del positivismo costituisce appunto l'interesse storico e la singolare attrattiva della sua figura: di questa erma solitaria e quasi dimenticata, che noi troviamo qui all' ultimo termine della via percorsa in questa rassegna dei positivisti italiani.

2. — La posizione speculativa del Brofferio è delineata nel suo libro *Le specie dell'esperienza*[1]; che vuol essere, in sostanza, un' indagine e determinazione delle categorie: ma così concepita, che mentre manca alla ricerca il carattere di una critica della conoscenza nel senso kantiano, ossia di una gnoseologia, la soluzione del problema diviene, come accade per necessità nel positivismo, impossibile. Una gnoseologia non si costruisce senza un concetto della conoscenza, ossia della conoscenza vera, della scienza, e però della realtà corrispondente. Kant presuppone nella sua *Critica* la verità della matematica e della fisica, cioè della realtà intuita matematicamente e meccanicamente: che è quella tale realtà atomistica, alla quale accenna sempre fantasticamente con quel suo molteplice, che l' attività sintetica dello spirito dovrebbe unificare. Al contrario, la *Fenomenologia* hegeliana presuppone l'idea assoluta della *Logica*. E lo stesso Kant, quando nella Ragion pratica scopre la categoria della libertà, fa un' altra, superiore, gnoseologia, che presuppone una realtà diversa della natura matematica e meccanica, cioè lo spirito. Tutte queste propedeutiche gnoseologiche presuppongono il sistema, in cui

[1] Opera premiata dalla R. Acc. de' Lincei, Milano, Dumolard, 1884.

è, almeno virtualmente, il loro fondamento, se la gnoseologia non è la scienza del fatto del conoscere, ossia del conoscere come accadere naturale, ma del valore di esso, considerato come la condizione, o attività creatrice del mondo in cui i fatti accadono; se insomma è la scienza della conoscenza sul serio, della conoscenza vera, e però della conoscenza che ha in sè la realtà.

Il problema gnoseologico è il problema appunto delle categorie (la logica trascendentale di Kant, la logica di Hegel): la ricerca dei concetti con cui è pensabile la realtà che si pensa. La quale perciò dev' essere prima pensata, affinchè abbia un senso la ricerca di quei concetti. Il positivista, come ognuno che pensi, ha nel pensiero la sua realtà, e però le categorie che gliela rendono pensabile. Ma egli, per la professione di fede in cui si è impegnato, deve ignorare, e dice di ignorare questa realtà, e quindi le rispettive categorie. Infatti, se affermasse le categorie immanenti nel pensiero della sua realtà, queste categorie lo trarrebbero ad affermare un pensiero a priori e legislatore di quella realtà, la cui posizione in sè, indipendente dal pensiero, anzi madre e norma del pensiero, è il suo presupposto. Kant, movendo dalla posizione schiettamente positivista dell' empirismo naturalistico, ma procedendo sinceramente e ingenuamente, era giunto dov' era giunto col suo apriori. I positivisti venuti dopo Kant, e fatti accorti dal suo esempio, si sono, com' è noto, cacciati nel disperato assunto di negare i presupposti del pensiero (il pensiero stesso) di quella realtà, che pur loro toccava di postulare: ossia, a rigore, di negare col fatto la realtà che a parole affermavano: chè non può avere altro significato il rifiutarsi di fondare il concetto della realtà, che si ammette, sui presupposti che sono impliciti nel pensiero di essa. Non occorre poi avvertire come riuscissero nel loro intento: giac-

chè è ovvio che, per credere di riuscirvi, dovevano, come si dice, chiudere un occhio ; e chiudevano proprio quello, che con Kant aveva, quasi per un'operazione di cateratta, cominciato a vedere e a rendere compiuta la visione dell'altro: proprio l'occhio, che per la filosofia moderna, è veramente l'occhio proprio (la seconda vista) della filosofia: la coscienza del pensiero che pensa.

Il positivista, in conclusione, pensa la realtà (quella realtà che pensa), e non pensa il pensiero con cui pensa la sua realtà. La realtà gli resta un dato, un fatto, che è tutto, e lui niente: niente cioè per lui, per cui quella realtà di contro è tutto. Il problema delle categorie non che risoluto, non è posto nemmeno ; o posto soltanto per esser negato.

3. — In tutta la speculazione del Brofferio c'è una certa preoccupazione costante del problema delle categorie, e del problema generale di cui questo delle categorie era, secondo lui, un aspetto : del problema del valore universale dello spirito. Ma questa preoccupazione, per cui egli si converte da ultimo allo spiritismo, fino alla crisi, è frenata e contrastata dalla premessa positivista. E questa premessa — è chiaro fin dalle prime pagine delle *Specie dell'esperienza* — gli rende impossibile l'esatta posizione del problema, che pur vi si propone.

Comincia dicendo che la cognizione sarà l'oggetto del suo studio; ma avverte subito, che il nome di cognizione non è il più adatto, per due motivi : " Il primo si è che ogni cognizione è una cognizione vera; una cognizione falsa ed erronea è una contraddizione ; quindi lo studio della cognizione sola escluderebbe lo studio dell'errore. Il secondo è che la cognizione suppone sempre in qualche grado un'affermazione della cosa conosciuta, e quindi escluderebbe

l' immaginazione creatrice e distruttrice, che separa e riunisce i dati del senso e della memoria ". Due motivi, come ognun vede, provenienti da un campo in cui non c'è posto per la cognizione, o come altro si chiami (il Brofferio preferisce dire presentazione, *Vorstellung*), quale va intesa in una critica della conoscenza, o nel problema delle categorie: giacchè la cognizione, di cui si tratta in questa critica, non può essere altro che la cognizione vera; dal cui concetto bisogna partire poi per intendere, comunque s'intenda, l' errore nonchè tutti i concetti empirici della psicologia, come l' immaginazione, il senso, la memoria ecc. La cognizione che è vera ed è falsa, e che accanto a sè ha una immaginazione ora costruttiva di una realtà che non è realtà, ora demolitrice della realtà della cognizione, è la cognizione che ha valore, non è il fatto psicologico: e il fatto psicologico cessa di essere pensiero (di cui la gnoseologia rintraccia le categorie) e diventa oggetto del pensiero, come la vibrazione nervosa, come il movimento della natura, come tutti i fatti: non è più l' interno, ma l'esterno.

Certo, il Brofferio, come ogni positivista che crede di risalire alla patria d' origine della conoscenza riportandola alle sue condizioni psicologiche, non ha coscienza dell' esternità della sua presentazione. E, grazie a questa oscurità soggettiva, il problema resta in piedi con una parvenza di valore gnoseologico e veramente filosofico.

4.— Ma se il primo passo accennava a deviare dalla linea della gnoseologia, il secondo salta d'un tratto tutta la gnoseologia. Non è un' ingenuità del positivista Brofferio, anzi l'acuta intuizione che egli ha del carattere proprio della pseudocritica del conoscere nelle mani di qualunque conseguente positivista. Dopo l' oggetto della ricerca, egli dice, il metodo. E per il metodo, il punto di partenza: " Io credo

fermamente che chi vuol accingersi allo studio della teoria della cognizione, debba ammettere fin da principio la validità del ragionamento e la verità dell' intuizione ", intendendo per questa la cognizione immediata, e per quella la mediata. In altri termini, la teoria della cognizione che si può costruire, è quella che presuppone la validità di tutta la cognizione (mediata o immediata): ed è infatti la sola teoria della conoscenza possibile al positivista, la teoria che giunge *post festum:* e che può fare, povera teoria! Presuppone tutto quello di cui si tratta, e passa ad altro! Senza accorgersi che, presupponendo quel tutto, non è più vero che si parte dai fatti, e che la norma della verità è fuori di noi ecc. ecc.

Il Brofferio, a questo punto, presenta e risolve alcune gravi obbiezioni, che toccano l' essenza stessa del positivismo. — " Ma ignorate voi che vi sono stati uomini, e scuole intere, che hanno negato e la verità dell' intuizione e la validità del ragionomento? — Lo so; ma queste cose non si possono negare senza contraddizione, perchè come fu già detto da tanti in tanti modi, chi dice di non credere alla sua coscienza, almeno crede di non credere; e chi ragiona contro il ragionamento, postula il ragionamento; e chi nega di postularlo, non ragiona più ". Osservazione non nuova (lo dice l'autore stesso); eppure così lucidamente esposta da far sospettare che il Brofferio vi concentri un senso profondo dell'apriorità assoluta del pensiero: ma questo non è; e il perchè lo vedremo tra poco. Accenna bensì a quel sentore vago, ingiustificato, e stavo per dire naturale, che ho detto più sopra essere stato sempre nel Brofferio, del valore universale dello spirito. — Così, quando il suo presunto opponente, lo incalza notando che la verità della cognizione, se non si può confutare, non si può nè anche dimostrare, a sentire la sua nuova risposta si direbbe

che egli questa volta metta il dito su questa apriorità, autonomia, autoctisi del pensiero, che non può giustificare se stesso altrimenti che pensando, nè può essere giustificato se non da se stesso nel suo sviluppo, nella sua eterna circolazione: " Concediamo che da principio il metodo si può scegliere ma non dimostrare; per scegliere un metodo ci vuole un criterio, e la determinazione di questo criterio è appunto lo scopo del nostro studio: dunque, supponendo dimostrato fin da principio il metodo della teoria della cognizione, si farebbe una petizione di principio; e tentando di dimostrarlo, si farebbe un circolo vizioso ". Dunque, si dirà, la giustificazione del principio della teoria è nella teoria stessa? e perciò l' arbitrio della scelta non è se non apparente, in quanto erroneamente si stacchi il principio dal sistema? Ma nè anche questo è vero. Il circolo della vera scienza non è per lui se non circolo vizioso. " Le altre scienze ", egli soggiunge, " non hanno questo difetto, perchè il loro metodo è fornito od almeno giustificato dalla logica stessa. Ma questa non ha, almeno logicamente, nessuna scienza cui appoggiarsi; si dirà che si appoggia sopra sè stessa? Ciò non si può capire che in un senso: che parte di essa si appoggia sopra qualche altra parte; ma resta sempre che la base della logica non è dimostrabile ". Dove, pur troppo, è chiaro che la base della logica non è, pel Brofferio, la stessa logica; e che una parte non è l'altra; e che insomma, per conchiudere, la teoria della cognizione egli vuole davvero saltarla, e lasciarsela alle spalle.

5.— Il terzo passo è anche più significativo e caratteristico della posizione empirista del Brofferio. Stabilito il punto di partenza, viene l' altra questione del metodo: Come procedere? in che ordine esaminare i problemi? — Per chi già

ammetta la validità del ragionamento, non c'è altro ordine che il logico. Logicamente, il problema più lontano è "quello da cui dipende l'esistenza della metafisica": "se e come si possa conoscere la realtà delle cose... la realtà assoluta, la realtà in sè". E se questo è l'ultimo, è segno che la sua soluzione sarà negativa, e non ci sarà, più in là, il problema metafisico. Più in qua, c'è quello della psicologia, giacchè

non si può decidere se la nostra cognizione ci dia la realtà delle cose, se non quando si conosca l'origine della cognizione; perchè, se vien tutta dallo spirito, la materia è un sogno di Büchner; se vien tutta dalla materia, lo spirito è un sogno di Berkeley; se viene da tutte due, se è una assimilazione o fusione del mondo esterno colla coscienza, non vediamo la realtà che trasformata; e così continuando, quante sono le ipotesi sull'origine della cognizione...

È dunque una quistione psicologica. Ma questa ne suppone un'altra: la questione, che divide speculativi ed empirici, ed è una questione logica: quante e quali sono, e in che ordine stanno le varie specie di cognizione; onde le cognizioni primitive per gli speculativi si riducono alle intuizioni della ragione, da cui tutte le altre derivano per deduzione; e per gli empirici alle intuizioni dell'esperienza, da cui tutte le altre derivano per induzione. Questione alla quale, come alle precedenti, il Brofferio non potrà a meno di affacciarsi qua e là; e non potrà non tenerle tutte implicitamente presenti, nel corso della sua indagine. Ma egli intende evitarle, per studiare il problema che gli pare logicamente antecedente alla stessa questione logica che s'è detta.

Lo studio dell'origine della specie [della cognizione] deve essere preceduto e preparato dalla classificazione delle specie; anche in psicologia Darwin non può venire che dopo Linneo. Per decidere se la cognizione da cui derivano tutte le altre sia razionale o sperimentale, non basta che io abbia definita la ragione e l'esperienza; bisogna che io confronti con queste ogni

classe delle mie cognizioni, per vedere in quale di quei due generi sono compresi; e per ciò è necessario cominciare con una chiara e completa classificazione dei pensieri presentativi.

6. — Tale il tema delle *Specie dell'esperienza*, limitato, quindi, alle forme sole della esperienza distinta dalla ragione: il problema dell'ideologia francese della fine del secolo XVIII e del principio del XIX: rimasto il campo di esercitazione a tutto l'empirismo del nuovo secolo contro la trascendentalità dell'apriori annunziato dal criticismo. Non che manchino nel libro del Brofferio tentativi di superare l'immediatezza delle idee, e scorgerne l'interna generazione, come fa la critica della conoscenza e la *Wissenschaftslehre;* ma l'aer greve dell'empirismo, in cui si muove, lo abbatte sempre sul terreno delle idee intese come dati, cose esterne allo spirito, anzi che forme concrete della cui attività.

7. — Le prime presentazioni per lui sono le sensazioni. Ma il pensiero è qualche cosa di più: analisi e sintesi di sensazioni, e però riferimento. C'è riferimento di ragione (giudizio), che è rapporto tra due concetti; e c'è riferimento di esperienza, che è rapporto fra presentazioni semplici, termini assolutamente singoli, sensazioni od immagini: p. e. la successione dei rintocchi di una campana, la contemporaneità di un calore e di un dolore, la distanza fra due tangibili, la differenza dei calori dell'iride, la somiglianza e la successione fra un odore che sento e un altro che ho sentito, e così via. Questi riferimenti di particolare a particolare, onde si rende possibile l'esperienza, son detti dal Brofferio intuizioni, e parrebbero conformi alle intuizioni di Kant. Queste intuizioni distingue in immediate e derivate; quelle presupposte da tutte le altre, e quelle che ne presuppongono altre. Le intuizioni immediate sono, rispetto

alle intuizioni, l'analogo di quel che le categorie rispetto ai giudizi (quasi le intuizioni pure di Kant): e son dette dal Brofferio anche leggi dell'associazione; ma accomunate e ragguagliate con le categorie rispetto a tutti i problemi generali concernenti i rapporti primitivi e irriducibili del pensiero, razionale o sperimentale (logico o intuitivo). E delle categorie in generale il Brofferio sostiene: 1° che, essendo tutte specie di relazione, non sono relazione, ossia che la relazione è il genere delle categorie, non è categoria; 2° che non si possono ridurre a una sola, perchè o questa sarebbe la relazione (il genere), che non è categoria; o una specie che, come tale, esclude da sè le altre. Dimostrazione formalmente zoppicante, presupponendo tra relazione e categorie cotesto rapporto logico schematico di genere e specie; ma vera materialmente, come dicono i logici, poichè è vero che ammettere una relazione sola " sarebbe ammazzare il pensiero addirittura ". Ma la concezione stessa del rapporto tra il genere relazione e le specie categorie, se pone la molteplicità, esclude la mediazione e il processo delle categorie. Ed è quindi superflua la protesta che il Brofferio aggiunge di rifiutarsi a priori di cercar le categorie, come gl'idealisti, col metodo a priori. Partendo dal genere, chi gli darebbe le differenze specifiche delle varie categorie? Bisogna ricorrere all'esperienza, esaminando quei concetti " che finora sono stati riconosciuti dagli ideologi come i generali ", per vedere " quali fra essi veramente siano semplici, primitivi, irreduttibili "; e, per le specie dell' esperienza, quali siano intuizioni primitive o vere intuizioni e quali intuizioni apparenti e inferenze, che sono intuizioni mediate.

8. — Escluse dall'ambito della sua ricerca le intuizioni apparenti o inferenze, il Brofferio fa un'osservazio-

ne, che dimostra, fra tanti errori audacemente asseriti per la forza del sistema, la tempra dell'ingegno filosofico di questo positivista. Vedemmo già come anche i maggiori rappresentanti della scuola non pensassero due volte a ragguagliare la cognizione oggettiva con una presunta realtà esteriore al soggetto. Il Brofferio, invece, alla domanda: quali inferenze son vere? — sa benissimo che non si può rispondere: quelle conformi alla realtà, perchè " la realtà è anch'essa una presentazione, un fatto di coscienza: altrimenti il confronto tra la presentazione vera e la realtà sarebbe impossibile, e quindi non solo non conosceremmo mai la verità (estremità a cui lo scetticismo si adatterebbe) ma non avremmo mai avuto nemmeno il concetto di errore possibile: concetto di cui nemmeno lo scetticismo assoluto può far senza ". Quindi, la realtà è presentazione, e la presentazione immediata (sensazione) è misura della mediata (inferenza); di guisa che l'inferenza per cui, data una sensazione, se ne attende un'altra (visto il lampo, s'attende il tuono), può esser vera e può esser falsa, secondo che corrisponde o meno al rapporto reale delle sensazioni, una delle quali non è tuttavia avvenuta. Onde questa inferenza più che una cognizione è una c r e d e n z a; e se il processo della cognizione è un dilungarsi perenne dalla immediata sensazione, ognun vede quanta parte il Brofferio tendesse a fare alla credenza.

9. — Nè per questa sola parte egli limitava con fermezza e nettezza le presunzioni dommatiche dell'oggettivismo positivista. Chè qui stesso, gettando uno sguardo fugace di là dall'esperienza, nel campo della metafisica dove si riservava più tardi di entrare, con rigorosa coerenza al criterio (alquanto acritico!) della scuola badava a dichiarare che la realtà, di cui s'è parlato, è la realtà empirica, e che

avrebbe trattato a suo luogo la questione " se la percezione immediata sia poi la realtà ultima, se non possa essere falsa, cioè contraddicibile con giudizi immediati di altre coscienze in altri tempi o luoghi o modi diconoscere ". Schietta applicazione del criterio (alquanto, ripeto, acritico) che dà per verità il fatto, nella sua brutalità, senza possibilità di alcun libero giudizio su di esso: la più logica e più pura posizione del positivista, che deve piegare la testa se gliela fanno piegare (chi?), e deve alzarla se gliela fanno levare.

L'inferenza, dunque, è un rapporto psicologico creato dalla esperienza, e per questo dovrebbe, secondo il Brofferio, distinguersi profondamente dalla intuizione, la quale è rapporto che rende possibile l'esperienza. L'inferenza è materia di esperienza, e però può esser vera o falsa, come s'è detto, laddove l'intuizione non può dirsi nè vera nè falsa, poichè non ha una esperienza antecedente a cui si possa comparare. Un'intuizione che ci risultasse falsa nell'esperienza per ciò stesso si dimostrerebbe un'inferenza inconscia: un'inferenza per l'abitudine divenuta, in apparenza, intuizione. Ma l'abitudine, avverte il Brofferio, non si consoliderebbe mai e non darebbe luogo a queste intuizioni apparenti, se l'inferenza non fosse molto probabile, per modo da non essere mai smentita, benchè non sempre confermata.

10. — Molte intuizioni, dunque, non sono se non apparenti; e i sensisti e gli associazionisti han ragione di negare che siano originarie, e di cercarne la genesi, facendone inferenze inconscienti o seminconscienti. Essi " hanno ragione tentando spiegare coll'abitudine e coll'associazione più intuizioni che possono, s'intende purchè possano: ciò a cui tendono, è precisamente lo scopo della psicologia ". Gli stessi idealisti, p. es., il Rosmini, si sono sforzati di ridurre

al possibile gli elementi apriori della conoscenza. Ma — ed ecco una dichiarazione che par grave, e si direbbe venga a infirmare tutto l' empirismo del Brofferio — ma " hanno torto gli empirici i quali pretendono che tutte le intuizioni siano inferenze " [1]. Se non che, a questa riserva segue una riserva alla riserva, che limita anzi annulla del tutto il torto degli empirici:

> Non discutiamo se siano inferenze in sè: questo lo esamineremo trattando dell' origine della cognizione; vedremo allora che per una certa fisiologia le intuizioni, anzi le sensazioni stesse, sono inferenze fatte dal nostro cervello senza che noi lo sappiamo, e per una certa metafisica sono inferenze fatte dallo spirito senza saperlo. Ma ora noi non studiamo le intuizioni nè altra presentazione in sè, bensì l' intuizione quale si trova nella coscienza; ora per la coscienza bisogna cominciare dalle intuizioni; le inferenze derivano dalle intuizioni, e non viceversa... La maggior parte delle cognizioni sono derivate dall' esperienza; ma l' esperienza non deriva dal nulla. Insomma di inferenza in inferenza devo pur giungere a qualche premessa di inferenza che non ho potuto inferir da niente... Devo dunque metter capo a rapporti immediati, universali, primitivi, intuiti, irreduttibili.

E fin qui, tutto bene, o quasi. Quasi, perchè con quell' uscio lasciato aperto nella coscienza, da poter passare all' intuizione in sè, cervello o altro che sia, è già assicurata la via a una finale ritirata; e alla negazione dell' assoluto apriori, che se non è assoluto, è apriori per ridere. Ma il Brofferio ripiglia che, " malgrado tutte queste concessioni ", intende egli r i s e r v a r e p e r f e t t a m e n t e l i b e r o i l s u o g i u d i z i o " sulla questione prima, o meglio ultima, a cui mettono capo le discussioni dei sensisti e degli idealisti ", e che " non è se vi siano e quante cognizioni primitive ed immediate, ma se queste siano a priori o no; se siano soltanto note p r i m a d e l l e a l t r e, o se siano note

[1] *Le specie dell'esperienza*, p. 101.

prima dell' esperienza; se siano v e d u t e fra o p o s t e fra le sensazioni ". Vale a dire egli non intende davvero aver concesso agl' idealisti, che, stringi stringi, e ridotto al minimo il numero delle intuizioni o categorie che siano, queste debbano essere a priori. Tutt' altro! E benchè " su tal questione intenda di non esser impegnato con nessuno dei due partiti ", in fondo non fa un mistero del suo segreto pensiero, dove avverte che " così i sensisti come Platone spiegano in fine la intuizione attuale colla parziale reminiscenza di una cognizione passata in questa o nell'altra vita "; e più apertamente, più innanzi:

Come tutte le scienze sono applicazioni della logica, così il buon senso ed il buon gusto, il tatto, il presentimento, l'ispirazione, la divinazione, l'intuizione secondo il suo significato volgare, il genio stesso, e tutte le facoltà che suppongono conseguenze giuste da premesse ignorate, verità senza ragione [come le intuizioni vere e proprie], si riducono a forme e specie della esperienza, di una memoria rapida ed inconsciente, che ci ammaestra con un passato dimenticato, talvolta con un passato di altre generazioni, colla ἀνάμνησις o reminiscenza platonica; giacchè in questo punto l' ipotesi di Platone e quella di Spencer coincidono stranamente: in fondo differiscono solo in questo, che secondo Platone l' individuo si ricorda di idee generali contemplate da lui durante altre vite sue, e secondo lo Spencer si ricorda di fatti particolari osservati da' suoi antenati. Così i genii s' incontrano.

E, insomma, quello che per la coscienza, fenomenologicamente, πρὸς ἡμᾶς, era un irriducibile apriori, anche pel Brofferio doveva spiegarsi, e non poteva spiegarsi se non, con lo Spencer, come la memoria organizzata della specie.

11. — Del resto, nelle *Specie dell'esperienza* egli non insiste oltre su questo punto, e si restringe all'analisi e riduzione delle categorie o intuizioni, che per lui sono tre soltanto: numero, quantità (o intensità) e qualità; il numero (unità e molteplicità) come categoria fondamentale, senza di cui non è possibile atto di pensiero, che, essendo rap-

porto, ha bisogno di più termini; e la quantità e la qualità come specificazione maggiormente determinata del numero: ossia numero + quantità, e numero + qualità. La successione forse, e certamente la durata, lo spazio, la causalità, la sostanza non sono categorie, bensì intuizioni secondarie e inferenze inconscie.

Ma quest'analisi non ha più interesse per noi. Il Brofferio, p. es., quando esclude dal suo concetto empirico di causa come mera costanza di successione la nota della necessità, non riflette punto che questa, cacciata di lì, bisogna pure che in qualche luogo si ammetta, perchè il pensiero, quale che sia e per empirico che sia, è necessità. Così, ridotta la sostanza a quei fenomeni che si trovano sempre negli individui di una specie, " quei fenomeni senza cui gli altri del gruppo non si trovano mai ", non pone mente che la sostanza, esclusa dalle cose empiriche, risolute totalmente in fenomeni, si ritrae nel pensiero per cui le cose empiriche sono possibili come fenomeni.

12.— Ma se lungo quella via non è dato di mai incontrare forma schietta di spirito, era nella mentalità stessa del Brofferio, come s'è notato, una inquietudine e una insoddisfazione viva verso la realtà del positivista. Così nel *Manuale di psicologia*, da lui pubblicato pochi anni dopo [1], proponendosi con molta chiarezza il problema " dell'origine delle idee ", cui aveva tentato sfuggire nelle *Specie dell'esperienza*, dopo aver combattuto dal punto di vista empirico, quelle che gli sembravano le ragioni fondamentali dell'idealismo, confessava che " l'ipotesi idealista è sostenuta ancora, non da una ragione logica, ma da una causa psicologica, cioè d a l l a s i m p a t i a c h e t u t t i a b b i a-

1 Milano, Briola, 1889.

mo naturalmente per lo spiritualismo: la preesistenza di vere idee porta con sè la preesistenza dello spirito; se vi sono vere idee innate, l'anima è innata anch'essa, e non è un prodotto dell'organismo "[1]. Ragione psicologica potente a quel che pare, per lui, se la sua probità scientifica non gli avesse fatto riflettere "che non ci convenga ingannarci spontaneamente, perchè alla lunga l'errore non può essere benefico ".

13.— Anche nel *Manuale di psicologia* accanto a motivi sentimentali e morali che producono nel Brofferio il turbamento,a cui ho accennato, ma non riescono a scuotere i suoi fondamentali criteri speculativi, la posizione della mente di fronte alla realtà rimane sempre quella: ignara di sè, tutta assorta nel mondo esterno, senza coscienza della razionalità universale: la posizione dell'empirismo. Ritornando sulle sue categorie, oppone agli idealisti, che si può cercare coll'analisi delle idee "gli elementi sperimentali di cui sono composte, e ingegnarsi così di spiegarne l'origine ", giacchè "il numero, la somiglianza e la differenza non sono sensibili nello stretto senso della parola, ma ciò non toglie che siano sperimentabili; la sensazione è della esperienza una specie soltanto; ora quando si osserva la differenza fra due sensazioni, p. es. fra due suoni, abbiamo, se non una sensazione, certo un'intuizione che è sperimentale. Se la differenza non è nelle singole cose, è però fra le singole cose, e come tale sperimentale ". E continua su questo tuono, facendo il più miserabile scempio di tutte le cose più delicate della gnoseologia, la terra vietata agli empirici.

Se gli dite che le idee sono necessarie a spiegare l'esperienza in tutte le sue forme, e sono la ragione che preesiste

---

1 Pag. 96.

al ragionamento, senza il quale non c'è esperienza, vi risponde: " È vero che la preesistenza della ragione spiegherebbe l'esperienza, ma nego il fatto di questa preesistenza... È vero che noi ragioniamo tutti secondo certe leggi: ma sono leggi psicologiche, le leggi del mondo in cui siamo soliti ragionare ", che " abbiamo imparate con gran fatica, e dalla esperienza del ragionamento ". — Se lo avvertite con Leibniz, che le idee innate non sono nella coscienza, che " l'anima le possiede in potenza, e all'occasione delle sensazioni e dei giudizi le mette in atto ", ei ripiglia: " Allora ammetto la loro correzione, ma perchè distrugge la loro teoria; ammetto che sono incoscienti; ma allora non sono più idee.... Ciò che ho nell'anima (o nel cervello) prima dell'esperienza non ha con ciò che tutti chiamiamo idea, che una rassomiglianza molto vaga... È impossibile aver nell'anima la presentazione, conscia o no, della realtà, senza esserci incontrati colla realtà, cioè senza esperienza ". Se gli fate notare, che le forme a priori di Kant non sono conoscenza di realtà, bensì la condizione di questa conoscenza; egli vi replica: " Che la teoria di Kant contenga una verità profonda, lo crediamo. Ma la sua teoria non è tutta vera " in quanto Kant trascura il coefficiente esterno della cognizione, lasciando inesplicabile la varia applicazione degl'identici elementi a priori, e non dimostrando quindi il valore oggettivo di tutte le determinazioni particolari dell'esperienza.

14. — Qui pare che qualche cosa dell'idealismo passi. Non ce n'è nulla. Il Brofferio vi dirà, continuando, che assurda è la tesi empirica " se si formula dicendo che la ragione non è che una somma di sensazioni "; vi consentirà che lo spirito non è una *tabula rasa*. Ma quale spirito? La ragione, come facoltà di organizzare l'esperienza, riflettendo,

astraendo, generalizzando: facoltà che è nata dalla esperienza " accumulata dalla razza, dalla esperienza che cresce ad ogni generazione e di cui ogni generazione trasmette alla seguente, secondo una espressione dello Spencer, capitale ed interessi, insieme col sistema nervoso ". (E dire che Platone, tante generazioni prima, ragionava tanto meglio di Spencer!). — L'apriori dell'esperienza organizzata è dunque questo... aposteriori depositato nel sistema nervoso. Ancora, la stessa esperienza suppone un suo apriori: perchè ogni sensazione suppone certe " condizioni in fisiologiche, interne organiche " (cioè, interne = organiche): *nihil est ipso in sensu quod non fuerit in rerum natura, nisi ipse sensus* (purchè, beninteso, il senso stesso stia lì, *in rerum natura!*). — Infine, è verissimo che a capo di tutto bisogna ammettere intuizioni irriducibili: a capo di tutti i ragionamenti una premessa, che non è conclusione; e sta bene. Ma, insomma, la premessa delle premesse " è in noi, nel nostro organismo. In altri termini, diremmo che l'intuizione è la conclusione di un ragionamento sulla natura delle cose che il nostro organismo fa per noi ". E se il nostro organismo non può escludersi dalla natura delle cose, noi come Noi, che pensiamo anche il nostro organismo, non ci siamo più, e resta sola la natura delle cose. La quale potrebbe e dovrebbe, infatti, esser sola, a conoscer sè da sè, se fosse la vera natura delle cose che è noi stessi; e questa del Brofferio è quella invece che s'è vista: la natura meno noi: il cervello (con tutto il resto) ma senza l'intuizione. Il solito materialismo, che anche il Brofferio respinge a parole, ma costruisce in fatti, e vi si chiude dentro.

15.— Nè anche qui seguiremo il Brofferio nella esposizione critica, pregevole per acume e ricchezza di particolari, come per brio e vivacità di forma, dei problemi

principali della psicologia empirica, e nella discussione delle loro possibili (o impossibili) soluzioni. A noi basta gettare uno sguardo sull'ultimo capitolo del libro che è di " psicologia metafisica ", almeno nel titolo. Di una metafisica che, a guardare il proposito dell' autore o le sue conclusioni, si direbbe confinata nel titolo ; benchè a una metafisica sostanzialmente debba pur riuscire, affrontando i problemi che affronta: verità del materialismo scientifico, verità del positivismo, possibilità della metafisica, esistenza di Dio, immortalità dell' anima.

Il Brofferio ammette la verità del materialismo scientifico: ossia l' empirismo, per cui " fonte e criterio ultimo del sapere è soltanto l' esperienza "; il determinismo, come sistemazione empirica della natura, in cui, " se manca una delle condizioni necessarie ad un effetto, esso non succede mai, e se le condizioni necessarie ci sono tutte, ossia sono sufficienti, l' effetto succede sempre " ; l' atomismo, onde " tutti i fenomeni sono qualità o mutamenti di qualità in cose che sussistono e durano per un certo tempo e chiamiamo corpi ", e lo stesso pensiero cosciente è " funzione del cervello nel senso matematico della parola, vale a dire che, se chiamo x il cervello ed y il pensiero cosciente, y varia col variare di x "; sì che " la materia è la sola sostanza di cui l' esperienza (s' intende l' esperienza esterna ed oggettiva) ci provi la durata continua ; essa si trasforma, si conserva, e, se sfugge ai nostri sensi, non si può immaginare se non come risultante di un certo numero di atomi ". Ammette il meccanismo, unità della forza, che si trasforma anch'essa e conserva, onde " i fenomeni psichici sono sempre fenomeni nervosi " e " la coscienza è un fenomeno nervoso accessorio, un epifenomeno " come vuole il Maudsley; " anch'essa un movimento "; e " la psicologia è una parte della biologia, come questa lo è della fisica,

come questa lo è della meccanica pura o cinematica, la quale non è infine che l'aritmetica del movimento ". E ammette infine l'evoluzionismo.

16. — Ora, se la scienza fosse tutto, l'anima, questa ipotesi imbarazzante per la fisiologia, se ne andrebbe dal corpo, e Dio svanirebbe come la famosa ipotesi inutile del Laplace. " Ma il peggio è ", avverte il Brofferio, " che in questo modo svaniscono anche tutte le nostre speranze; perchè se non c'è un'anima, non c'è da sperare per l'avvenire individuale; e se non c'è Dio, non c'è nemmeno da confidare nell'avvenire della umanità ". Ma il materialismo scientifico è un aspetto della verità, non tutta la verità. Ce lo dice il positivismo, il quale limita il dommatismo materialistico, con la sua dottrina della relatività della cognizione. Che cosa sono in sè quella forza e quella materia, a cui giunge la scienza col suo metodo materialistico? Della realtà assoluta non sappiamo niente. Il Brofferio arriva a dire:

È vero che dal punto di vista del materialismo scientifico, svanisce il mondo della coscienza: l'io, il ragionamento con cui esso crede di capire le cose, la libertà con cui crede di decidersi a scrivere ed a combattere, diventano illusioni; ma d'altra parte, la psicologia aveva indovinato da un pezzo, e la fisiologia capisce ora che anche nel cielo colle sue stelle, nel giardino co' suoi fiori e nel cervello colle sue cellule non c'è che l'apparenza di una realtà che ci sfugge. In un senso io non sono che un frammento dell'universo, una goccia dell'oceano materiale, che appena formata sparisce; ma in un altro senso il mondo non è che la mia rappresentazione, un riflesso prodotto in questa goccia.

Pure tra questi due sensi egli non si risolve ancora per il secondo. Sarebbe già uscire dal positivismo. Il quale nega che la risoluzione e la scelta sia possibile (quando è positivismo discreto); e dice: *ignorabimus*. Orbene, a questo divieto non s'acconcia il Brofferio. La metafisica è ne-

cessaria, egli dice; e ricorda il detto di Schopenhauer, che tale la dimostrino le chiese che incontriamo per via. Essa è importante.

Un beduino affamato che traversava il deserto, scoperta finalmente un'oasi, e in quella un pozzo, e sul pozzo un sacchetto, esclamava: Dio voglia che siano datteri! Ma, aperto il sacchetto, gridava disperato: Ahimè! non sono che perle! — La filosofia è come quelle perle... Per filosofare bisogna vivere, e per vivere bisogna mangiare. Ma per chi ha da mangiare, la filosofia dovrebbe essere la scienza più importante; nessuno sosterrà che la credenza in un'altra vita, od anche sola la credenza nella possibilità che nel mondo vi sia in qualche modo una giustizia, non eserciti una grande influenza, fosse pure incosciente, sulla felicità e sulla condotta di ogni uomo, e quindi sullo stato sociale; se questa influenza non si può valutare, se sembra perfino che si possa negare, ciò deriva dal fatto che non tutti credono quello che dicono e non tutti dicono quello che credono. Che se poi guardiamo l'interesse teorico... le cognizioni più importanti sono, se si guarda al fine, la metafisica; la legge delle potenze dei binomii, la legge della distribuzione delle foglie nelle piante, i centri nervosi delle formiche, il significato delle iscrizioni cuneiformi, sono certamente cose interessantissime per sè stesse, ma dal punto di vista teoretico non sono che contribuzioni alla filosofia.

Non è ancora il concetto della filosofia; ma una profonda aspirazione, il pathos di un animo sensibilissimo al bisogno dell'eterno, al terrore della morte. Così dice più innanzi:

Ma l'esistenza di Dio non è ciò che più importa all'uomo; ciò che più gli importa è la immortalità dell'anima; Dio stesso si desidera specialmente per poter sperare di non morire. L'idea che non rivedremo mai più le persone amate, che noi stessi non saremo più, non vedremo più nè il sole nè i fiori, che gli altri ci dimenticheranno, che l'umanità continuerà il suo cammino lasciandoci nella fossa dove saremo caduti, che grandi scoperte si faranno e noi non ne sapremo niente, che non possiamo rimediare ai nostri errori, che tutto il nostro studio è inutile, perchè tutto dimenticheremo, è un pensiero che naturalmente non tormenta molto i giovani, ma poco alla volta s'insinua nell'animo di chi comincia a discendere la parabola della vita, e diventerebbe insopportabile, se una furberia della natura non ci illudesse con nuove speranze, non ci facesse vedere il mondo sotto un altro

aspetto, e non producesse così molte conversioni che fanno stupire. Quelli che dicono di non temere la morte, o non intendono parlare della morte assoluta, ma del passaggio a un'altra vita, o si immaginano sempre che la morte sia lontana, o hanno paura dell'inferno, o sono gente che non pensa, o che non dice tutto quello che pensa; o dicendo che non temono la morte vogliono dir soltanto cho vi sono rassegnati. Ma appnnto perchè anch'io desidererei di non morire, e so che si crede facilmente a quello che si desidera, è mio dovere verso la mia ragione di diffidare quanto posso del mio sentimento.

Ecco dunque un positivista che non conosce altra scienza oltre quella del materialismo, alle prese col suo sentimento, e però in cerca di una metafisica che, senza contraddire a quella scienza, gli procuri un Dio e l'immortalità.

17.— Quanto a Dio, anche lo Stuart Mill ne' suoi saggi postumi sulla religione non era giunto al postulato morale di un'assoluta personalità? E dal Mill il Brofferio accetta il concetto di un Dio limitato dal male, dalla materia, obbligato a piegarsi a condizioni che non ha create, impotente a sottomettere ad un tratto e in modo assoluto le forze del male, siano fisiche, siano morali: concetto che pare anche al filosofo italiano inevitabile, se si vuole sfuggire all'idea mostruosa di un Dio onnipotente ma eticamente imperfetto. E rispetto a Dio il Brofferio si dà risolutamente in braccio alla metafisica, persuaso che il puro positivismo sia, come egli dice, nè più nè meno che una scritta su una porta chiusa, o al più un'anticamera senza appartamento; e che, dunque, bisogna andar oltre.

Ma va oltre davvero? Per andar oltre è chiaro che bisogna cambiar metodo, visto che col metodo empirico si resta nell'anticamera, e innanzi a quella porta sempre chiusa. E cambiar metodo non si può senza tornare indietro e rifare la strada. Il positivismo, se è vero, non tollera integrazioni metafisiche; chè se si può far metafisica, il positivismo

è falso di pianta; e quella tale scienza che si dice materialismo scientifico non è se non errore o momento provvisorio di verità. Che fa invece il Brofferio? " Voi avete già oltrepassato ", dice ai positivisti, " l'esperienza, asserendo che la realtà assoluta deve essere al di là; perchè non si potrà far un passo di più coll'induzione e scoprir come è? [1]. Come se le gambe potessero condurci al cielo perchè possono portarci da un punto all'altro della terra! — Il Brofferio non dubita di potersi elevare a Dio poggiando i piedi sullo stesso terreno della scienza. Gli argomenti più saldi sono per lui quelli a posteriori, fondati sul principio di causalità. Argomenti rispettabilissimi, di certo, se maneggiati a dovere, presupponendo ciò che il Brofferio non può presupporre. Onde la creazione della materia, di cui ha bisogno l'intuizione atomistica, per lui ha valore sì e no. Perchè a lui questa causa della materia si presenta come un antecedente degli atomi: donde due difficoltà insormontabili. O si concepiscono gli atomi stessi come eterni, e allora essi, non avendo mai cominciato, non hanno causa; o essi han cominciato; ma allora come concepire l'esistenza di Dio anteriore alla creazione? Perchè egli aspettò tanto tempo prima di creare gli atomi? — Dio, cioè, sarebbe a capo della catena dei fenomeni, prima del primo, esso veramente primo, e quindi fenomeno anch'esso: primo, tanto per non andare all'infinito. Un Dio puramente indotto insomma, come ogni più volgare fattuccio di quelli che la grande ipotesi dovrebbe rendere concepibili.

Nè dite che Dio come eterno non ha tempo, e che questo sarebbe cominciato col mondo. Ebbene, il Brofferio vi risponde, fermo al suo punto di vista inferiore, " ammettiamo che il tempo non ha realtà assoluta; che non è che una

[1] *Man.*, p. 293.

apparenza per noi; ma se il tempo è un' apparenza, lo è anche il principio del mondo; se per Dio tempo non c' è, vuol dire, o mi sbaglio, che tempo realmente non c'è; che quindi il mondo non ha cominciato; e quindi non è necessario, anzi, nemmeno possibile, un creatore ". Senza badare che la creazione si richiede dal pensiero per ciò che è nel tempo, ed è appunto la riduzione del temporaneo all'eterno. Che se questo dovesse essere sullo stesso piano di quello, non c' è dubbio che non sarebbe eterno.

Procedendo, si resta sempre a questo punto. Il materialista ha bisogno, oltre agli atomi, del movimento. E come ha cominciato il movimento, se ha cominciato? Secondo la teoria del Clausius, che l'entropia tende al suo massimo, ossia che il movimento tende a trasformarsi tutto in calore, parrebbe che esso, destinato un giorno a finire, debba esser cominciato. E secondo il Thompson, le equazioni meccaniche sulle cause del movimento attuale non condurrebbero indietro all' infinito, ma ad un principio. " Allora lo spiritualismo ha diritto di dire: se ammettete che ogni effetto abbia sempre avuto una causa, bisogna che ammettiate una causa del primo movimento ". E il Brofferio non sospetta che questa causa è inutile al meccanista, perchè non trascenderebbe la serie delle cause meccaniche, ma sarebbe un altro movimento, e non sarebbe Dio. Sarebbe il primo movimento tra i fenomeni, e non sarebbe mai il primo, il principio che è noumeno.

Ancora. Il materialismo non spiega il mondo, senza postulare certe leggi. Ebbene, anche queste saranno un fatto, un effetto, e devono avere una causa: chi è il legislatore delle deggi della natura? " La costanza, l' uniformità e l'intelligibilità dei fenomeni naturali fanno supporre che *la* o *una* causa prima fosse l' intelligenza ", E poichè queste leggi realizzano nell' evoluzione un progresso costante verso

il bene, l' intelligenza, causa prima, è propriamente causa finale: è volontà, Dio. — Qui veramente si comincia a intravvedere Dio; ma il materialismo scientifico è rinnegato; poichè questo non può ammettere, secondo le idee stesse del Brofferio, che l' intelligibilità, la logica della natura sia nulla di necessario, di apriori, nulla più insomma che fatto, caso, che, come tale, escluda la possibilità di ogni spiegazione causale; nè tanto meno che l' evoluzione implichi una intenzione, una provvidenziale finalità. Posta infatti la logica della natura come un fatto, la causa, da capo, non può essere se non proprio una causa, un altro fatto, e non una intelligenza assoluta, iniziatrice. E quanto alla finalità, è troppo chiaro che il materialista, per ammetterla, dovrebbe rinunziare al suo determinismo che è la sua stessa vita, e suicidarsi. — Ebbene, vi risponde Brofferio:

Ora siamo d' accordo sul principio della continuità nella natura, principio leibniziano ed evoluzionista; la spiegazione deve dunque esser la stessa per tutti i fenomeni: ma dobbiamo noi spiegar il mondo cominciando dal basso o dall' alto? In tutti due i modi; io credo con Spinoza che dappertutto c'è movimento e pensiero: con Leibniz, che c' è della geometria dappertutto e della morale dappertutto. Quindi la scienza, che cerca le cause prossime, dev'esser materialista, anche in psicologia; ma la metafisica, che cerca le cause ultime, dev' essere spiritualista, anche in astronomia [1].

Il che è giustissimo: soltanto il Brofferio lo ripete, perchè lo ha sentito dire dai metafisici, del cui appoggio qui l'animo suo, per quella sua inquietudine della morte, sente il bisogno. Lo ripete, ma non ne è ben persuaso. Altrimenti non cercherebbe Dio più in là degli atomi, e volendo far la metafisica, dovrebbe negare di pianta tutto l' atomismo, come costruzione utile alla scienza, ma arbitraria in sè e inadeguata alla reatà assoluta. Non spiegherebbe

[1] Pag. 320.

soltanto il così detto (mitico) primo movimento con la causa prima; e non chiamerebbe in aiuto Clausius e Thompson per giungere attraverso il regresso delle cause meccaniche a quel punto solo, da cui gli par quasi che basti affacciarsi per scorgere il motore immobile. Sentirebbe che la metafisica non può cercare nell'eterno legislatore la causa delle leggi meccaniche della natura che per lei non esistono; e saprebbe che le leggi vere non sono quelle a posteriori della natura, ma quelle a priori dello spirito, dove è davvero stampata la vasta orma del creatore, e dove soltanto è possibile scorgere l'attualità e la realtà assoluta di quel bene, la cui imperfezione gli fa accettare il disperato partito, degno in tutto di un positivista della forza del Mill, di un Dio che si deve adattare anche lui, poveretto, al male, e limitarsi a volere quel tanto di bene che gli è possibile: perchè limitato egli stesso da quelle tali condizioni che egli non ha create, proprio come ogni povero diavolo (diabolico, certo, e negativo!).

A Dio, che è spirito nella sua assoluta libertà, il Brofferio, movendo dal suo punto di partenza che egli giustamente designa per materialismo scientifico, non poteva giungere, e non giunge. Il suo Dio è un Dio finito, naturale, paragonabile agl'impotenti dèi di Epicuro, che non guastano l'atomismo, anzi vi s'inquadrano a meraviglia. Il materialismo brofferiano resta materialismo, malgrado il suo Dio. E malgrado la sua immortalità dell'anima.

18.— Il problema dell'immortalità, come ogni problema filosofico, non sta da sè, ma fa parte di un complesso di problemi, che può dirsi ed è veramente un problema unico: che è quello generale della filosofia, il metafisico. Intanto, come questione che al pari e anche più (ha ragione il Brofferio) di quella dell'esistenza di Dio, interessa

immediatamente tutti, e dee quindi ricevere soluzioni congrue a tutti i gradi di sviluppo della filosofia e della concretezza e organicità del suo problema, questa dell'immortalità è una pietra di scandalo per la filosofia. Ogni cultore della quale può professare la dottrina che gli piaccia intorno, p. es., alla questione delle categorie, e nessuno, fuori delle discussioni tecniche degli studiosi della materia, gliene chiederà conto; ma nessuno si sottrae alle inchieste dei profani circa i due articoli dell'esistenza di Dio e dell'immortalità. Essere o non essere ateo, fare o non fare l'anima morta col corpo, è stato sempre e sarà titolo di merito e demerito secondo i gusti, le credenze, le sette, poichè su questi articoli tutti hanno competenza per giudicare. Nè certo il filosofo ha ragione di rallegrarsi di questo generale interessamento, se anche gliene venga plauso e consenso: chè esso riesce sempre, più o meno, motivo di preoccupazione ed ostacolo alla libera speculazione.

Intanto egli non può, per l'unità indivisibile della filosofia, scindere la questione dell'immortalità dall'insieme di tutte le altre. E a chi mi domandi, qual è il mio pensiero sull'immortalità, io non posso risparmiare un cenno di tutta la mia filosofia, toccando anche il tema, così tecnico, così prosaico, delle categorie. Infatti non posso dire se ciò che è vivo dovrà morire, se non premetto che cosa, per me, è vivo; e se ciò che è vivo il pensiero, io non posso dire che cosa è vivo, se non parlo appunto delle categorie, che sono l'essenza stessa del pensiero. E affinchè io dica a Tizio se sono d'accordo con lui nel credere l'anima immortale, devo prima essere d'accordo con lui nell'intendere che cosa sia l'anima. Il che implica tutta la filosofia; perchè, prima di tutto, per intender l'anima, bisogna determinare il punto di vista da cui fa d'uopo guardare la realtà, e farsi un concetto del mondo.

19. — Il Brofferio nel *Manuale di psicologia* crede nell'immortalità, ma, studiando il problema a sè, e senza tutta una filosofia, non ha prove che gli riescano soddisfacenti. Le sole ragioni, che gli paiano buone, in favore di questa credenza sono quelle " d' ordine morale ", ossia quelle tante volte ripetute, e svolte da Kant nella *Ragion pratica*, che in questa vita non si adempiono i fini che dobbiamo attribuire a Dio; e però è da credere che si adempiranno in un' altra. Ma buone fino a un certo punto, e perchè non ce n'è di migliori. Del resto " queste ragioni non devono abbagliarci ".

In fondo l' argomentazione si riduce a questo: c' è al mondo troppo bene, troppo progresso verso il bene, troppa coincidenza nei mezzi al bene, per non credere all' esistenza di Dio; ma c' è al mondo tanto male, c' è nella nostra vita tanto errore, tanto dolore, tanta ingiustizia, che per ammettere quest' ipotesi bisogna farne un' altra e supporre che Iddio ci riservi ad un avvenire migliore. Una vita che finisce così sarebbe inutile; e allora non si potrebbe più creder in Dio. Ma ognun vede che insistendo molto sulla seconda parte dell'argomento, c' è pericolo di contraddire la prima parte; che alcuni accetteranno anche la seconda ipotesi, ma altri, vedendo tanto male, rifiuteranno anche la prima; che quindi la forza dell' argomento dipende in gran parte dalla prevalenza del bene o del male che ci par di vedere nel mondo, e dalla forza che l' ideale ha nella nostra coscienza. Perciò davanti ad un gran dolore immeritato l' uno esclama: se Dio esiste, tutto non può finir così! mentre un altro grida: si vede bene che Dio non c' è.

Insomma, queste ragioni danno una speranza (cui la danno), non danno una certezza. " Bisogna ricordarsi ", conchiude il Brofferio malinconicamente, scoprendo a un tratto il vuoto spirituale fattogli dentro dalla sua filosofia, " bisogna ricordarsi che queste ipotesi non sono per ora suscettibili di verificazione sperimentale, salvo per chi ammette la rivelazione di Dio o le apparizioni dei morti ". Dov' è il documento più manifesto dell' impotenza del positivista a integrare il materialismo scientifico, da cui pren-

de le mosse, con lo spiritualismo, a cui vorrebbe pure elevarsi. Dio e l' anima immortale sperimentati, e però abbassati al livello del sensibile, del materiale !

20. — Appunto, le ragioni cercate dal Brofferio per l'immortalità prima di venire a queste buone, che s' è detto, e che parrebbero, in verità, buone a ben poco, sono quelle della scienza, la quale, per ammettere l' indistruttibilità di quell' anima, che essa non conosce, ma non può nè anche negare, e riconoscere in via d'ipotesi, e ammetterne l'identità, l' individualità, la coscienza e la memoria nell'altra vita, non ha, secondo il Brofferio, se non due strumenti d' indagine, che sono i soliti : " l' esperienza e l' induzione metodica ". E poichè non è il caso qui di parlare di esperienza interna, perchè c' è chi non sente d' essere immortale, l' esperienza sarebbe data dalla testimonianza dei morti. Esclusa la reincarnazione, perchè non attestata dall' esperienza, non ci resterebbe altro che le apparizioni. Le quali sono fatti; come tali, non rigettabili a priori, perchè, dice il Brofferio, " per noi tutto è possibile; chi adopera la parola impossibile fuori delle matematiche, dice Ampère, è per lo meno un imprudente ; e chi ha notizia degli studi del Gauss, del Riemann e dell' Helmholtz sa che questa parola va cancellata anche dalle matematiche ". Ma, se possibili, questi fatti accadono? La prova che si può desiderare è una di queste quattro : 1° il nostro esperimento; 2° l'assistere all' esperimento altrui ; 3° la testimonianza concorde degli esperimenti altrui; 4° quella di cui ci si contenta per tutti i fatti storici : la semplice osservazione ; cioè non una, ma molte osservazioni, e concordi, e attestate da persone per onestà e intelligenza degne di fede.

Queste prove il Brofferio nel 1889, quando scrisse il *Manuale di psicologia*, non le aveva avute ; e però l' im-

mortalità restava una speranza, e non era certezza. Due anni dopo pubblicava il libro sullo spiritismo, dove la speranza era diventata certezza. Era andato avanti? o indietro, come parve ai confratelli in positivismo? In una postilla alla seconda edizione del libro, che ebbe presto grande diffusione, il Brofferio stesso rispondeva:

Io più ci penso, più credo di essere andato avanti. Se do uno sguardo al mio Manuale di psicologia, vedo che io sosteneva che la psicologia deve essere aiutata dalla fisiologia del sistema nervoso (p. 9 ss.); e lo sosteneva perchè in questa vita, in questo mondo, il pensiero è funzione del cervello, ossia il cervello è una condizione del pensiero (p. 328); e tutto questo lo sostengo ancora. Io dicevo pure che se, quanto all'esistenza ed all'immortalità dell'anima, la vecchia fisiologia non può provare il no, la vecchia psicologia non può provare il sì (p. 342); e questo lo sostengo ancora. E lo sostengo perchè, se ero positivista, lo sono ancora; cioè non ammetto che i ragionamenti fondati sui fatti, sull'esperienza; e la vecchia psicologia ragionava a priori, e dimostrava l'immortalità col ragionamento di Platone, cioè partendo dalla definizione dell'anima. E quanto ai fatti, io diceva che non avevo ancora assistito ad esperimenti spiritici che mi convincessero (p. 324), e che perciò, gli scienziati non essendo d'accordo (p. 325), io mi attenevo al vecchio consiglio: *nihil nega, parum crede, nisi videas* (p. 326). Ma dopo la pubblicazione del mio Manuale ho continuato a studiare, ed ho potuto assistere ad esperimenti i quali mi hanno convinto che i fatti spiritici più meravigliosi non sono imposture nè allucinazioni, ma proprio fatti; e ragionando sono giunto, non a scoprire lo spiritismo, ma a capire che l'Aksákow ha ragione di dire che molti di questi fatti non si possono spiegare che mediante la comunicazione coi defunti. Dunque io ho aggiunto a ciò che sapevo, ma non ho mutato. Dunque sono in pace colla logica [1].

E così dicendo, il Brofferio aveva affatto ragione; aveva aggiunto qualche cosa al suo sapere, ma non l'aveva punto mutato nè trasformato, come sarebbe stato necessario per passare dal positivismo e dal materialismo scien-

---

[1] *Per lo spiritismo*, 2ª ediz., Milano, Briola, 1892, pagine 355-6. Cfr. DU PREL, *Enigma umano*, trad. it. con pref. del prof. ANGELO BROFFERIO, Milano, Chiesa e Guindani, 1896.

tifico alla metafisica, e dalla realtà dell' esperienza fenomenica a quella tale realtà in sè che gli era sempre parsa, come a tutti i positivisti, al di là della esperienza. *Parum crede, nisi videas:* aveva veduto, e perciò aveva creduto e indotto, come fa ogni fedel seguace del materialismo scientifico.

21. — Che cosa il Brofferio avesse veduto, che cosa si veda nelle sedute spiritiche, tutti sanno, più o meno; e chi non lo sapesse, legga lo stesso libro, di piacevole lettura, del Brofferio, o quell'arsenale di fatti, ipotesi, bibliografia e discussioni d'ogni sorta, che ci ha dato qualche anno fa il Morselli [1]. Il succo è quello: che in certe condizioni, a capo delle quali è la presenza di certi speciali soggetti psicofisici, detti *medium*, si osservano fenomeni sensibili, che fanno arguire la presenza di soggetti spirituali diversi dagli individui viventi, che partecipano all' esperimento, e che, in certi casi, circostanze altrimenti inesplicabili inducono a identificare con anime di defunti. Si tratterebbe di fenomeni, insomma, che farebbero di ponte tra il noto, come si dice, e l' ignoto, tra l' esperienza e la metafisica, il fenomeno e il noumeno.

Ora non occorre qui esaminare l'attendibilità dei singoli fatti, nè discutere la validità o probabilità delle induzioni che se ne traggono. Non spetta alla filosofia di occuparsene. E lo psicologo empirico (studioso di psichiatria, di psicologia anormale, metapsichica ecc.) che se ne occupa, pare possa conchiudere col Morselli: " Per me, se ho raccolto un copioso materiale in dimostrazione dei poteri eccezionali designati sotto l'etichetta metaforica di medianità, non

[1] *Psicologia e spiritismo,* due grossi volumi. Torino, Bocca, 1908. Il Morselli, per altro, non è spiritista.

ho poi veduto un solo fatto autentico, incontestabile, ragionevole di spiritismo "[1].

Tuttavia, per parte nostra, si può concedere agli spiritisti che essi sperimentino i loro spiriti; e accettare, tali e quali, senza inventario, tutte le meraviglie raccontate p. es. dal Lombroso nelle sue postume *Ricerche sui fenomeni ipnotici e spiritici*[2]: se non che, in fine, bisogna prender atto dell' osservazione giustissima che lo stesso Lombroso con ingenuo candore soggiunge, dopo asserite le apparizioni dei morti, fin della povera mamma sua, venuta a posare, per comando del *medium*, le sue labbra (certe " labbra secche e lignee ") sulla bocca e sulla testa del figlio. Con ciò, dice il Lombroso, " non si verrebbe ad abbattere le teorie positivistiche: si tratterebbe non già di puri spiriti privi di materia, ma di corpi, nei quali la materia è così assottigliata da non essere ponderabile nè visibile che in speciali circostanze... Ciò che noi crediamo di comprendere come incorporeo, non è che il prodotto di una concezione fittizia: si tratta tutto al più di un grado di consistenza attenuato, che non ha più efficacia sui nostri sensi "[3]. Ossia, questi fenomeni ci rimetteranno innanzi altre apparenze materiali, non l' anima. E chi si contenti di quell' anima, non supera il positivismo e il materialismo, ma vi affonda ed affoga. Perchè l'anima per davvero non è materiale; e neppur le labbra della mamma sono secche e lignee. Almeno pel figlio! La mamma è lei per la sua anima, che è amore e sacrifizio: un amore che investe tutta la persona e spiritualizza anche le labbra. Ed è amore, in quanto ella sente e sa l'unità di sè e del figlio, e il figlio come

---

1 *O. c.*, II, 559.

2 Torino, Unione Tipografica editrice, 1909.

3 *Ricerche*, p. 189.

la vera, la migliore esistenza di sè; e questo sente e sa fin da quando nell' amore genera il figlio e sè come madre. Lo sente e sa sempre per quell'esser suo che non si fotografa in nessuna fotografia trascendentale, perchè anche nella fotografia della mamma vivente è spiritualità che nessun occhio come tale può scorgere.

L' anima reale, che tutti vogliamo immortale, è l'anima che non si rivela di là dall'esperienza e dalla morte; non aspetta che trascorra tutto il suo tempo, per attingere l' eternità. Eterna è in ogni ritmo della sua vita, in cui s' afferma con atto continuo di vita, che sale e sale sempre su se medesima: attività assoluta, infinita, non avente nulla fuori di sè, superante lo spazio e il tempo, e però creatrice di quanto è bello, e vero, e buono eternamente, nel suo grado: creatrice dell' eterno. Quest' anima immortale è sempre, bensì, presente all'esperienza: ma all' esperienza del pensiero che pensa se stesso, la propria infinità, la propria assolutezza nella legge delle proprie categorie. E quest' anima si esperimenta, ma non coi *medium* e coi tavolini (quantunque anche con essi), ma in ogni istante della nostra vita interiore, e più lucente, quasi folgorante, negli spiriti magni, nella cui vita troviamo la nostra potenziata.

Ma per questi esperimenti, per questa immortalità, che libera davvero da tutti i terrori della *mors immortalis*, il mondo non dev' essere più quello del positivista, nè la ragione quella che pare a lui sbocciare a caso dal rimescolamento tenebroso di tutte le cose cieche nel gran mare dell' essere.

INDICE